

JOSEPH PEARCE

C.S. LEWIS
y la Iglesia católica



JOSEPH PEARCE

C. S. Lewis
y la Iglesia católica

PALABRA HOY

Palabra Hoy
Director de la colección: Ricardo Regidor

Título original: *C. S. Lewis and the Catholic Church, by Joseph Pearce*

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.palabra.es
epalsa@palabra.es

Diseño de cubierta: Raúl Ostos
Diseño de ePub: Erick Castillo Avila
ISBN: 978-84-9061-107-4

A Walter Hooper

Prólogo

La controversia sobre a qué confesión cristiana perteneció C. S. Lewis no es algo que vaya a resolverse alguna vez. Cuando se calificó a sí mismo en los años 40 como «meramente» cristiano, pudo parecer una ocurrencia genial. Pues sí. ¿Por qué no defender la fe milenaria, dejando de lado las guerras intestinas, y poner así de manifiesto a los no creyentes (e incluso a los creyentes) la naturaleza del credo cristiano y la racionalidad que lo sustenta? El éxito del esfuerzo apologético de Lewis parecería respaldar la inteligencia con la que escogió su punto de vista. ¡Qué multitud de personas –tal vez millones– tienen que agradecer a Lewis el apoyo que les ha dado en su camino hacia una fe verdadera y vivificante!

¿Significa esto que volver a abordar la cuestión de la confesión concreta de Lewis, cuarenta años después de su muerte, es buscarle tres pies al gato? ¿No se podría dejar esta pregunta en el aire, como él mismo deseó? Nunca ocultó su anglicanismo, pero tampoco recurrió a él en lo más mínimo para explicar la fe. ¿Actuó correctamente?

Seguro, pero las dificultades vuelven. Lewis no quiso entrar en determinados «asuntos colaterales», pero esos «asuntos» no son tan colaterales para la inmensa mayoría de los cristianos. La naturaleza de la Eucaristía (y de todos los sacramentos), el papel de la Virgen María en la historia de la Salvación, la sucesión apostólica y sacerdotal, el papado, la comunión de los santos o la doctrina sobre el purgatorio solo pueden ser «cuestiones colaterales» para un protestante. Y el protestantismo es un recién llegado a la historia de la Cristiandad. Tal cual. Así que tenemos una paradoja: Lewis quiere que le aceptemos como «meramente» cristiano, pero nos encontramos con que fue meramente protestante. Tan radical como suena. Proceder del Ulster (Irlanda del Norte) tiñó su actitud más de lo que, en los momentos de frío racionalismo, le habría gustado admitir. Sin ir más lejos montó en cólera cuando le dio la impresión de que un editor católico de sus libros había querido venderlo entre la «chusma de Dublín».

Estas no son las únicas paradojas. Aunque ignoró las distinciones entre alta, media y baja Iglesia anglicana[*] no pudo evitarlas del todo. Mostró todo su desprecio hacia los anglicanos liberales que habían diluido la fe hasta convertirla en una mezcolanza informe (como el personaje del obispo en *El gran divorcio*), y aborrecía igualmente el «incienso, campanillas y ornamentos» presentes en las ceremonias anglocatólicas que

consideraba el negociado propio de T. S. Eliot. Lo que quería Lewis era que no le incordiasen, ir a la iglesia y dejarlo estar.

Pero no fue tan sencillo; a pesar de sus propios esfuerzos, fue convirtiéndose cada vez más en lo que solo se puede llamar un anglicano «católico». Detestaba el puntillismo denominacional del *bando* anglocatólico, pero su fe acabó abrazando toda clase de dogmas y creencias que sus lectores más fieles, los evangélicos, jamás habrían aceptado. Habló sobre «la Bienaventurada Virgen María», se confesaba habitualmente, creía en el purgatorio e incluso llegó a referirse a la Eucaristía como, que Dios nos ampare, *¡la Misa!*

Sin embargo, nunca abandonó su oposición a la Iglesia católica y el objetivo de este libro no es andarse con sutilezas. Joseph Pearce es uno de los mejores aliados de Lewis, y los lectores de este último encontrarán aquí una gran cantidad de información, no solo fascinante, sino muy relevante.

THOMAS HOWARD
Manchester, Massachusetts

---

[*] La Iglesia anglicana se ha ido dividiendo históricamente entre la alta Iglesia, más conservadora y cercana al llamado Anglo catolicismo, y la baja Iglesia, más próxima a los movimientos evangélicos. Entre ambas hay una corriente amplia, denominada «Broad Church», que se podría identificar como liberal (N. del T.).

Introducción.
Un caso de anglofilia severa

Durante mi etapa como estudiante universitario a finales de los 70 sufrí un cuadro agudo de una enfermedad infecciosa denominada anglofilia –el amor a todo lo inglés–, en gran parte, por culpa de C. S. Lewis. Fui educado en una familia fundamentalista evangélica y después del instituto visité Inglaterra durante un viaje misionero por Europa.

La vida bulliciosa de Londres, el sentido del humor retorcido, el clasicismo pintoresco de las villas inglesas, la presencia constante de la historia viva de la literatura y la belleza rural dulzona me atraparon. Volví a casa diciendo a los míos: «¡Algún día viviré allí!».

La religión protestante era en mi hogar una fe tranquila, sincera y profunda. Nuestro cristianismo era la «antigua, muy antigua historia» de una humanidad hundida en el pecado y salvada por el amor de un Dios que envió a su Hijo para nuestra redención. Nuestra fe era fervorosa, pero no éramos fanáticos. Sin embargo, al finalizar el instituto me matriculé en la Universidad Bob Jones, una institución fundamentalista de Carolina del Sur, donde la religión se vivía de una forma más radical.

Bob Jones había predicado contra la Iglesia católica, identificándola con «la gran ramera de Babilonia». Los liberales eran el enemigo, los que se preparaban para ser predicadores estaban listos para la batalla, y el infierno era muy real. Esta religión tan agresiva no era para mí. Ya estaba muy inmerso en la cultura inglesa y al especializarme en su lengua y literatura fui avanzando cada vez más, y a mayor profundidad. Se me estaba revelando un cristianismo que era más hondo, amplio y ancestral que todo lo que había conocido hasta entonces. El problema surgía porque los fundamentalistas consideraban el «otro cristianismo» de las principales denominaciones protestantes como mundano y liberal. Nos habían enseñado que el modernismo había infectado a las iglesias protestantes, en las que ya no se podía confiar. En medio de estas tormentas intelectuales C. S. Lewis me lanzó su salvavidas.

Lewis había construido un puente entre el cristianismo bíblico enraizado en la historia, en el que me habían educado de niño, y los orígenes profundos de la fe de la

tradición europea. Sus escritos, además de ortodoxos y acordes con la fe, eran inteligentes, incisivos y sorprendentes. Defendía algo que había llamado «mero cristianismo» y que se identificaba con la fe sencilla, histórica y bíblica. Eso era en lo que yo creía, y sin embargo Lewis no era un fundamentalista baptista del sur americano. ¿A qué religión pertenecía entonces? Como ocurría con T. S. Elliot, George Herbert, John Donne y otros muchos, resultaba ser miembro de la Iglesia de Inglaterra, y creía que era posible ser meramente cristiano dentro de esta.

Descubrí con entusiasmo que existía una Iglesia anglicana en Greenville (Carolina del Sur) y que se nos permitía asistir a ella, así que empecé a acudir con otros estudiantes a ese pequeño edificio de piedra en la zona más pobre de la ciudad. Enseguida me entusiasmó el Book of Common Prayer[*], las velas encendidas, los sobrios himnos que se cantaban y el tener que arrodillarse para rezar. ¡Esa era la Iglesia de C. S. Lewis! Me regalaron un libro con ilustraciones titulado *C. S. Lewis: imágenes de su mundo*, repleto de fotografías de rincones de Oxford y gente remando por el río Cam. También aparecían Lewis y los *inklings* fumando en pipa y degustando cerveza en acogedores *pubs* ingleses. Todo estaba lleno de campos brumosos, ríos apacibles, colinas rurales que recordaban a Hobbiton, maravillas celestiales de los templos de Cambridge y maravillas terrenales de las iglesias rurales.

Estaba deslumbrado. En esa pequeña Iglesia anglicana, en el corazón mismo del profundo sur americano, me bauticé, me confirmé y sentí la vocación al ministerio sacerdotal para el anglicanismo.

El atractivo del anglicanismo

El anglicanismo de C. S. Lewis es atractivo para muchos evangélicos americanos porque ofrece un sostén histórico y filosófico a lo etéreo, subjetivo y amplio del protestantismo moderno. La postura anglicana tradicional afirma que la Iglesia de Inglaterra –y, por extensión, el resto de iglesias de la comunión anglicana– es en realidad la Iglesia católica tras una reforma necesaria. A los anglicanos les gusta insistir en que son una de las tres iglesias apostólicas, junto con la católica y la ortodoxa, con la incorporación de todo lo bueno de la reforma protestante.

Proclaman así que han conservado la fe apostólica eliminando los excesos e impurezas de la Iglesia católica. El anglicanismo, afirman, es una forma católica de protestantismo que tiene lo mejor de las dos vías, como una solución intermedia. Uno de los motivos por los que C. S. Lewis se sintió siempre ligado al anglicanismo fue su convicción de que esa solución intermedia era el mejor posicionamiento a la hora de proclamar una fe cristiana que denominó «mero cristianismo».

Este era el principal atractivo del anglicanismo para mí: sentía que podía ser católico sin pertenecer a la Iglesia católica. Podía participar de la tradición, la cultura y la

espiritualidad del catolicismo sin la pompa, el paripé y las pamplinas papistas. Podía ser católico sin ahogarme en reglamentos y ritos, sin la multiplicación innecesaria de dogmas, decretos y disposiciones. Siendo anglicano podía ser un «mero cristiano» junto a C. S. Lewis.

Sin embargo, como primero me convertí en anglicano, y después en pastor anglicano, cada vez me resultaba más difícil definir en qué consistía ese «mero cristianismo». Quedaban muchos dilemas en torno a la vida de la fe y la vida de la Iglesia y no era fácil tomar una decisión. C. S. Lewis abogaba por el «mero cristianismo», pero en su sermón Transposición también alertaba sobre la «mera mentalidad». Aquel que define todo como «meramente», o «tan solo», o «nada más qué», puede identificar las realidades concretas, pero no encuentra el significado último. Hay que rechazar cualquier intento de convertir algo grandioso en algo pequeño.

Lewis argumentó con valentía que su mero cristianismo era el máximo común denominador entre los cristianos, pero no es tan sencillo definir en qué consiste ese mero cristianismo. ¿Se trata solo del credo tradicional, o se necesitan también otras enseñanzas morales? Y, si es así, ¿cuáles son obligatorias y cuáles no? ¿Son necesarias algunas devociones y normas? ¿Por qué no? ¿Y qué pasa con los sacramentos? ¿Unos valen y otros no? ¿Quién lo decide? ¿Depende la definición de «mero cristianismo» de cada uno o de su iglesia y su dirigente en particular? Y, si es así, ¿cómo decidimos qué Iglesia es mejor?

¿Iglesia? ¿Qué Iglesia?

Los biógrafos cuentan cómo J. R. R. Tolkien intentó convencer a Lewis de que se convirtiese del anglicanismo al catolicismo, pero de entre sus amigos católicos uno estaba convencido de que Lewis nunca pensó en convertirse. El sacerdote Charles Smith afirma que nunca llegó a ser católico «porque tenía demasiado protestantismo norirlandés dentro de sí. Siempre aparecía esa oposición a Roma».

Para entender este último comentario hay que tener en cuenta la historia de su lugar de origen. Durante los 500 años posteriores a la invasión normanda de Britania en 1066, Irlanda había sido manejada por las leyes inglesas, pero hasta la ruptura de Enrique VIII con el Papa ningún rey había intentado dominarla por completo. Enrique no solo intentó imponer su nueva religión al pueblo inglés; pretendió hacer lo mismo con los irlandeses y fracasó.

Como no podían hacer protestantes a los irlandeses, los monarcas ingleses decidieron importar protestantes de Escocia e Inglaterra. Los colonos de los asentamientos regios desalojaron a los irlandeses de su territorio y establecieron una plaza fuerte en la parte nororiental de Irlanda. La ocupación de lo que actualmente se llama Irlanda del Norte originó una lucha étnica, política y religiosa que ha continuado durante 450 años. Lewis

nació en el lado protestante y rodeado por esa lucha.

A pesar de su inteligencia y apertura de mente, Lewis mantuvo una inclinación contra los católicos al equipararlos con los irlandeses, el enemigo histórico. Aunque esta es una faceta de la renuencia de Lewis a hacerse católico, creo que la explicación es aún más sencilla. Dado que su mentalidad se fue haciendo más amplia, Lewis acabó comprendiendo el origen de sus prejuicios, y Joseph Pearce explica cómo acabó valorando el culto y la espiritualidad católicas. Más que con cualquier inclinación anticatólica que pudiese albergar, la lealtad constante de Lewis hacia la Iglesia de Inglaterra tiene que ver con su idea protestante de la Iglesia.

¿Cómo entendía Lewis el Cuerpo de Cristo? ¿Quiénes forman parte exactamente de la Iglesia de Cristo y cómo se llega a ser miembro de esta? Lewis suscribía el credo histórico, que afirma que la Iglesia es «Una, Santa, Católica y Apostólica», pero no se puede saber el significado de estas palabras si nunca se da el paso de convertirse en un miembro pleno de la única Iglesia que proclama ser «Una, Santa, Católica y Apostólica».

De acuerdo con la eclesiología protestante clásica, el Cuerpo de Cristo –la Iglesia– es invisible. Con esto se quiere decir que la Iglesia está formada por todos los verdaderos creyentes que en cualquier momento y lugar a través de los tiempos han confesado a Jesucristo. Su número e identidad solo los conoce Dios, y no se puede determinar mediante registros bautismales, certificados de pertenencia, asistencia al culto o proclamaciones de adscripción.

Para un protestante, esta iglesia invisible es Una porque todos los verdaderos creyentes están unidos en su fe íntima y su compromiso con Jesucristo; y es Santa porque todos los verdaderos creyentes han sido «lavados con la sangre del Cordero» y participan de la justificación por la fe. Este cuerpo invisible de creyentes es Católico porque es universal y se extiende gracias a la proclamación de la fe en todos los continentes, tiempos y lugares del orbe. La iglesia invisible de Jesucristo es Apostólica en la medida en que predica la buena nueva evangélica como hicieron los apóstoles y como recoge la Biblia.

La doctrina protestante clásica sostiene que todos esos verdaderos creyentes están unidos por un corpus de creencias esenciales compartidas y por la obediencia a unos valores evangélicos comunes. Estos valores y creencias son tan evidentes y básicos que apenas necesitan ser explicados, y son los que componen lo que Lewis denominó «meramente la Cristiandad».

El recibidor y las habitaciones

La convicción de que la Iglesia de Cristo es invisible –de que es la suma de todos los verdaderos creyentes en cualquier lugar y tiempo– lleva inevitablemente a concluir que las diferentes ramificaciones son a lo sumo un mal necesario. Que uno sea metodista o

menonita, anglicano o de la asamblea de Dios, baptista, presbiteriano o pentecostal no tiene importancia. Lo que de verdad importa es que uno tenga una fe sincera en Jesucristo y trate de seguirle.

Esta indiferencia voluntaria hacia las diferentes denominaciones cristianas está en la base de la idea de Lewis del mero cristianismo, tal y como explica en el prefacio del libro homólogo:

> El lector deberá advertir que no ofrezco ninguna orientación al que esté dudando entre dos denominaciones cristianas. No diré si debería convertirse en anglicano, metodista, presbiteriano o católico. Es una omisión voluntaria (…). Mi propia posición no es ningún misterio. Soy uno más en la Iglesia de Inglaterra, ni especialmente liberal, ni especialmente conservador, ni especialmente nada (…). Desde el mismo momento en el que fui cristiano empecé a creer que el mejor servicio, tal vez el único que puedo prestar a los no creyentes que me rodean, consiste en explicar y defender la fe que ha sido compartida por casi todos los cristianos a lo largo de la historia.

La idea apologética de Lewis consiste en definir y defender el núcleo fundamental de la fe cristiana de una forma accesible a las personas ordinarias. Esta pretensión revela la postura protestante innata del escritor sobre la Iglesia. De él como cristiano se espera que comparta el Evangelio y dé a conocer a Jesús a todas las gentes, y lo intenta hacer de la misma manera directa y triunfalista que la mayoría de los evangélicos.

Lewis quiere ganar a la gente para la causa de Jesucristo sin lo farragoso de los debates doctrinales multiconfesionales, hasta el extremo de ofrecer, en el prefacio de Mero cristianismo, tres razones para no entrar en cuestiones teológicas más complejas. Definirse como poco experto en teología y situar todas esas cuestiones como por encima de sus posibilidades suena a falsa modestia porque jamás tuvo reparo en enfrentarse a ideas de gran complejidad cuando quiso. No solo tiene una gran capacidad para manejar conceptos filosóficos y teológicos abstrusos, sino que es capaz de hacerlos muy comprensibles.

Las otras dos razones que ofrece para no ahondar en cuestiones de denominación y doctrina son más convincentes; piensa que los debates internos no favorecen la conversión de los no creyentes y además ve como más urgente defender y aclarar el mero cristianismo que centrarse en sutilezas doctrinales. Así afirma que «el punto en el que la defensa [de los no creyentes] es más débil es donde creo que más puedo ayudar. Y por lo tanto allí me he dirigido».

Lewis pretendió ceñirse en su definición al credo de los Apóstoles, pero este credo tiene varias interpretaciones. Lo que un anglicano o metodista quiere decir cuando

proclama «Una, Santa, Católica y Apostólica» es muy diferente de lo que afirma un baptista o un católico. Y la misma flexibilidad se aplica a cada sentencia del credo. Todos pueden decir que Dios Padre omnipotente es «creador del cielo y de la tierra», pero ¿en qué sentido Dios es Padre y cómo creó el cielo y la tierra? ¿Significa eso ser creacionista o es compatible con la evolución? Y, además, ¿a qué se refiere «el cielo»?

Para que exista una definición del mero cristianismo es necesario que el que la elabore tenga una autoridad reconocida por todos y que pueda defenderla. La cuestión de la autoridad, una de las que Lewis rehusó afrontar, es «el elefante en la habitación»[*].

En el prefacio de *Mero cristianismo* explica que aceptar la fe cristiana y seguir a Jesucristo es como entrar en un recibidor rodeado de habitaciones, que son las diferentes confesiones que se pueden elegir.

> Espero que ningún lector piense que este «mero cristianismo» se ofrece como una alternativa a las creencias de las distintas denominaciones, como si alguien pudiese profesarlo en lugar del congregacionalismo, la ortodoxia griega o lo que sea. Se parecería más a un recibidor lleno de puertas que van a parar a habitaciones diferentes. Si consigo llevar a alguien al recibidor, ya he logrado mi propósito. El hogar, las sillas y el alimento están en las habitaciones y no en ese recibidor. Ese es un lugar en el que esperar e ir empujando puertas, no un lugar en el que vivir. Hay que seguir rezando para ver la luz y sobre todo hay que preguntarse qué puerta es la correcta, no cuál tiene el color y la forma más agradables. Por decirlo llanamente: nunca habría que preguntarse si nos gusta un tipo concreto de ceremonia, sino qué doctrina es la verdadera.

El escritor acierta al afirmar que no se puede elegir una comunidad según los gustos y conveniencias personales, pero incluso los más fervientes defensores de Lewis pueden ignorar al elefante en la habitación; la cuestión sin respuesta, el enigma acechante, el acertijo descartado.

Si es necesario decantarse por una habitación (no por las preferencias personales, sino por la verdad de las doctrinas), entonces no todas las habitaciones tienen la misma validez. Las doctrinas contenidas en una habitación son más razonables, más verdaderas y más completas que el resto. Si no fuese así, no habría habitaciones diferentes. Según la propia conclusión de Lewis hay que encontrar la manifestación de cristianismo más verdadera, santa, históricamente contrastada, fiel a las Escrituras y completa a la hora de explicar y aplicar el cristianismo.

¿Es posible embarcarse en esta aventura y tomar una decisión confiando tan solo en el propio criterio? ¿Cómo decidir qué habitación es la más llena y completa? ¿Dónde encuentra el que busca no solo más cristianismo, sino mejor cristianismo? Si cada nuevo

«mero cristiano» tomase su propia decisión, no podría evitar elegir fiándose únicamente de su subjetividad. En algún momento tendrá que aceptar que le guíen y afrontar la necesidad de remitirse a una autoridad mayor que él. Esta búsqueda conducirá a encarar la cuestión de la autoridad, respondiendo a la pregunta de qué habitación es la más verdadera.

C. S. Lewis y la Iglesia católica

Si antes o después todos los meros cristianos tienen que enfrentarse al elefante en la habitación, el acertijo sigue ahí: «¿Por qué el brillantísimo C. S. Lewis evitó tan cuidadosamente la pregunta?». Joseph Pearce nos guía a través del trayecto que rodea este enigma, y lo hace con una investigación meticulosa y hábil, sumergiéndonos en una exploración que nos permitirá encajar cada una de las piezas del rompecabezas.

El presente libro detalla las diversas influencias sociales, familiares, intelectuales y teológicas que recibió Lewis, y sigue la pista en sus brillantes modos de pensar tanto de los elementos auténticamente católicos como de las persistentes ideas preconcebidas protestantes, que evitaron que viese como necesaria la «vuelta al hogar de Roma».

A menudo me preguntan si C. S. Lewis se habría convertido al catolicismo de haber vivido veinte años más. ¿Se habría unido a su amigo J. R. R. Tolkien abrazando por completo la fe católica de haber contemplado el cambio traído por el Concilio Vaticano II a la Iglesia, siendo además testigo de la total rendición al modernismo de su Iglesia de Inglaterra? Tal vez, aunque otra de las facetas del protestantismo es la visión de cada Iglesia como imperfecta e incompleta. Cada iglesia está herida por la debilidad humana y por eso tantos meros cristianos aún permanecen en el seno de comunidades dañadas por el pecado, divididas por las herejías y los cismas. Asumen la ruptura y, con un pragmatismo resignado, piensan que de estar en otro lugar la situación sería la misma y que lo que se les pide es santidad personal, más que una conversión de las instituciones. Al creer que cualquier Iglesia sería igual de imperfecta que la suya se quedan donde están a fuerza de lealtad y pragmatismo. Presiento que C. S. Lewis habría hecho lo mismo.

FR. DWIGHT D. LONGENECHER,
Greenville, South Carolina

---

[*] Libro básico de oración en la Iglesia de Inglaterra, que recoge las oraciones y rituales litúrgicos más comunes (N. del T.).

[*] *The elephant in the room* hace referencia, en inglés, a un problema que todo el

mundo ve pero nadie quiere abordar (N. del T.).

Introducción
a la primera edición

Para lograr una visión esquemática inmediata de la actitud de C. S. Lewis con respecto al conflicto secular entre protestantes y católicos deberíamos reflexionar sobre el par de citas que escogió para introducir las *Cartas del diablo a su sobrino.*

> La mejor forma de expulsar al demonio, si no obedece a las exhortaciones de las Escrituras, es mofarse y befarse de él, porque no soporta ser humillado.
>
> LUTERO

> El demonio… el espíritu soberbio… no puede aguantar la burla.
>
> TOMÁS MORO

Ambas citas afirman en resumen la misma idea. Parafraseando a san Pablo, «ríete del diablo y huirá de ti». Además de este utilísimo consejo es llamativa la identificación entre los dos autores que hace Lewis al elegir las citas. No solo Lutero es protestante y Moro católico: ambos fueron paladines en sus respectivos bandos, defendiendo con denuedo sus posiciones. Tan es así que se enfrentaron personalmente en numerosas controversias, intercambiando cáusticos tratados y cartas. De esta forma, al elegir sus voces para introducir el libro siendo anglicano, Lewis crea una imagen unívoca. He aquí dos hombres, protestante uno y católico el otro, enfrentados sin descanso durante toda su vida, cantando ahora al unísono con voz firme «plegados al mismo partido». El hecho de que ambos recomienden la risa ante el absurdo del mal da testimonio del convencimiento, presente en toda la obra de Lewis, de que la perspectiva cristiana de la comedia, tanto en el sentido más desenfadado como en el más cósmico, triunfará finalmente sobre las trágicas divisiones que han acosado históricamente al Cuerpo de Cristo en la tierra.

Esta yuxtaposición armoniosa de Lutero y Moro nos dice mucho más del

acercamiento de Lewis a la cuestión protestantismo/catolicismo que sus comentarios más explícitos, que son escasos. No solo parece mostrar su deseo de unidad, sino que sugiere que esa unidad ya existe bajo una superficie de desunión incluso agria. El mismo Lewis no es ajeno a esta acritud, habiendo sido educado en el Belfast protestante, en medio de los ásperos conflictos entre protestantes y católicos. Las razones para no abordar directamente esta cuestión, tal y como este libro deja patente, pueden explicarse parcialmente al hacerse cargo de sus años de formación en el Ulster.

A pesar de que Lewis consiguió evitar a lo largo de casi toda su vida una discusión franca sobre la cuestión del protestantismo y el catolicismo, la cuestión no le evitó a él. Cuando en 1933 se publicó *El regreso del peregrino*, su alegoría autobiográfica, su rica carga de imaginería tradicional y su desarrollo en tono sacramental hizo que mucha gente en Oxford especulase sobre una conversión al catolicismo de facto. En cierta forma su relación con el catolicismo fue una cuestión que le perseguiría hasta el fin de sus días. Ya en 1952, año de la publicación de *Mero cristianismo* en forma de libro, Lewis se había vuelto tan suspicaz en lo relativo a su pertenencia a una denominación u otra que en el prefacio manifestó una adhesión indubitada al anglicanismo, para luego ser sumamente cauteloso e incluso llegar a defender su silencio persistente en torno a esa cuestión en el resto de la obra.

Las razones que manifiesta para evitar las controversias confesionales en *Mero cristianismo* son sencillas. Establece en primer lugar su condición de hombre de la calle poco cualificado para aventurarse en aguas de esa turbulencia. Por otra parte manifiesta que ha evitado esos debates porque «no contribuyen a acercar a nadie al partido del cristianismo. Cuanto más se hable y se escriba sobre ellos más probable es que, en lugar de estar acercándoles a nuestra confesión concreta, les estemos alejando de la comunión cristiana»[1]. El fin de ese libro, tal y como él lo contempla, es presentar al cristianismo como a un frente unido en un mundo incrédulo, explicando a los no cristianos el testimonio profundo y la fuerza de la fe a lo largo de los siglos. Esta misión parece definir también al resto de su obra. En lo relativo a la reunificación de la Iglesia Lewis llega tan lejos como para afirmar en el prefacio que, «si no he ayudado directamente a esta causa, puede que por lo menos haya dejado claro por qué deberíamos volver a estar unidos»[2].

De alguna forma su propósito se ha cumplido doblemente. Legiones de no creyentes han dado testimonio de cómo la lectura de las obras de C. S. Lewis les han llevado hasta la fe en Cristo, y estas mismas obras han tenido a la par una gran resonancia entre las filas del cristianismo. El sacerdote jesuita Joseph Fessio ha remarcado el fenomenal atractivo de las obras de Lewis entre los cristianos de todo el mundo, que, si ya era considerable durante la vida del escritor, no ha dejado de crecer desde su fallecimiento en 1963. El padre Fessio hizo este comentario durante una conferencia teológica a

mediados de los 90[3] y fue definido por Peter Kreeft en 1998 como «el momento más significativo de la conferencia más significativa a la que nunca haya ido». A este encuentro acudieron, en palabras de Kreeft, «decenas de católicos, anglicanos, ortodoxos y evangélicos incombustibles» que, a pesar de sus notables diferencias teológicas, acabaron convergiendo en una conformidad creciente. Y continúa:

> «En la última sesión, el padre Fessio se levantó y, de forma irónica, dijo que se debería firmar una declaración conjunta de acuerdo teológico entre todas las confesiones de la cristiandad, afirmando que lo que nos une a todos es la Escritura, el credo de los Apóstoles, los seis primeros concilios ecuménicos y las obras completas de C. S. Lewis. La propuesta fue acogida con una aclamación unánime».

Tal y como sugiere esta aclamación unánime entre las partes, protestantes, católicos y ortodoxos han sido capaces de encontrar zonas de acuerdo sustanciales en las obras de Lewis, y ese punto podría estudiarse de forma separada. Estas zonas abarcan la importancia y centralidad de la muerte ignominiosa de Cristo en la cruz en la historia de la Salvación, la historicidad de la Resurrección, la autoridad de las Sagradas Escrituras, la realidad objetiva de las leyes morales, la naturaleza inmutable de la sexualidad humana (y su belleza) y el valor de la familia cristiana.

Protestantes y católicos han interpretado a Lewis de un modo que manifiesta su aguda versatilidad. Cada uno puede encontrar fragmentos en sus obras que entroncan profundamente con su propia tradición. Posee una habilidad sorprendente para hablar dramáticamente de la conversión, de tomar la decisión de entregar la propia vida a Cristo, lo que acaba llevando a una transformación hacia la santidad. El conmovedor clímax de la historia de su propia conversión narrada en la autobiográfica *Cautivado por la alegría* ha tenido una grata repercusión entre muchos protestantes, que suelen entender la salvación como un acto de fe dramático e incluso espectacular:

> «Hay que hacerse una imagen de mí solo en una habitación en Magdalen, noche tras noche, sintiendo en cada momento en que mi mente se alejaba del trabajo, aunque solo fuese un segundo, la constante e inmutable cercanía de Aquel con el que con tanto afán evitaba encontrarme. Aquello que tanto había temido por fin me estaba ocurriendo. En el curso de 1929 del Trinity me rendí, reconocí que Dios era Dios y cayendo de rodillas recé; quizá aquella noche fui el más alicaído y reacio converso de toda Inglaterra»[4].

Todos los cristianos que han encontrado la fe después de «rezar para recibir a Cristo como su Señor y Salvador individual» se suelen identificar profundamente con la

narración de la conversión de Lewis, a pesar de que en el pasaje citado solo se hable de creer en Dios y no todavía de la fe en Cristo, que se cuenta en un capítulo posterior. Así pues, Lewis ha tenido siempre un gran atractivo para los «cristianos renacidos» y, en consecuencia, para sus primos hermanos, los evangélicos, a pesar incluso de que el evangelismo moderno esté acercándose a una visión más compleja de la salvación, haciendo hincapié también en la conversión del carácter y no solo en el acto de fe inicial. Sobre este punto volveré más adelante.

Si en el entorno protestante se ha visto normalmente a Lewis como a un catalizador para la conversión dramática, también los católicos se han centrado en la conversión, aunque con una visión algo diferente. En una evolución que ha dejado atónitos a muchos de sus paladines protestantes, Lewis ha sido el responsable (o el culpable) de acercar a Roma a un gran número de personas. Entre estos conversos al catolicismo se incluyen muchos discípulos y estudiosos de Lewis, algunos de los cuales le conocieron en vida y le consideraron un amigo y un maestro. Muchos han terminado por convertirse por derecho propio en escritores, editores y profesores católicos muy reconocidos, incluyendo a Walter Hooper, Sheldon Vanauken, Thomas Howard, Peter Kreeft y otros. La referencia generalizada a C. S. Lewis entre los conversos americanos en concreto ha sido destacada por Walter Percy en la introducción al libro de Daniel O'Neill *The New Catholics. Contemporary Converts Tell Their Stories.* En un pasaje, Percy resume la letanía de libros y autores católicos que han llevado a tantos a indagar acerca de la Iglesia católica. En todos los recuentos, indica, hay un nombre que surge constantemente:

> «Los libros y la lectura aparecen tanto como era de esperar, y con los autores que también eran de esperar, desde santo Tomás de Aquino hasta Thomas Merton. Sin embargo, ¿quién es el que más veces aparece? ¡C. S. Lewis!, quien, si no llegó hasta el final, desde luego anduvo una gran parte del camino»[5].

Algunos católicos pueden sonrojarse y acusar a Percy de triunfalismo bochornoso, pero su apunte ilumina un curioso fenómeno. Teniendo en cuenta que dentro de los muchos conversos al catolicismo de finales del siglo XX son multitud los que citan los escritos teológicos de Lewis como una brújula, cabe plantearse dos preguntas: ¿Qué hace la obra de este escritor el catolicismo tan atractivo a tanta gente? ¿Por qué, teniendo en cuenta ese empuje hacia el catolicismo, nunca se convirtió él mismo?

Joseph Pearce es el escritor que puede responder a las dos preguntas. En *Escritores conversos: inspiración espiritual en la era de la incredulidad*[6], su estudio detallado de los conversos al catolicismo ingleses en el siglo XX, además de contar cada historia, Pearce analiza a aquellos conversos procedentes de lo más selecto de las letras inglesas

del pasado siglo, incluyendo a G. K. Chesterton, Ronald Knox, Evelyn Waugh, Edith Sitwell y J. R. R. Tolkien. Su enfoque sabe integrar sagazmente la biografía con los comentarios teológicos y espirituales, mostrando cómo la vida de estos escritores católicos está interrelacionada a través de la palabra pronunciada y escrita a lo largo del tiempo. El nombre de C. S. Lewis ocupa un lugar destacado, tanto en la introducción como en el relato, y de nuevo surge la pregunta de por qué, teniendo en cuenta el entorno social de conversos al catolicismo en el que se desenvolvió, el propio Lewis nunca fue uno de ellos. Este es el objeto de estudio de este libro, C. S. Lewis y la Iglesia católica, y nadie está más cualificado para abordarlo que Joseph Pearce.

Para entender con mayor claridad la relevancia de la pregunta que Pearce se dispone a responder merece la pena abordar brevemente el tratamiento que se da en las páginas escritas por Lewis a dos cuestiones tradicionales de la teología católica. Estas dos cuestiones, el purgatorio y la presencia real de Cristo en la Eucaristía, fueron entendidas con claridad admirable por Lewis, que creyó además firmemente en ellas. Tal y como las trata, surge una comprensión decididamente católica de la gracia, que es tal vez la dimensión de su obra más sutil y a la vez psicológicamente más potente.

En un sentido amplio, la mencionada visión de la salvación en las comunidades evangélicas como un acto único que, sin embargo, se mantiene en el tiempo, en un proceso lleno de peligros y, en ocasiones, de sufrimiento, también subraya la dialéctica con lo mejor de los escritos de Lewis. Por una parte enfatiza la naturaleza dramática de la fe en Cristo y la necesidad de la conversión personal. Por otra, sus escritos muestran un entendimiento profundo del proceso gradual y a veces doloroso de esta transformación, en tanto que la persona en su totalidad es rehecha a imagen y semejanza de Cristo a través de la acción del Espíritu Santo. Con una precisión inaudita Lewis detalla las vueltas y revueltas psicológicas a través de las que la gracia va transformando desde la conversión inicial hasta las conversiones diarias, mientras las virtudes cristianas van surgiendo a lo largo del tiempo, muchas veces acompañadas de sufrimiento. Esta complejidad psicológica a la hora de abordar la acción de la gracia ha atraído tanto a católicos como a protestantes, que han descubierto una nueva fuente de iluminación en lo que significa tomar su cruz de cada día y seguir a Cristo.

La transformación real del alma a través de la gracia, a la que tanto católicos como protestantes denominan «santificación», es una cuestión de suma importancia para ambos. Pero lo que ha generado controversias profundas no solo entre católicos y protestantes, sino incluso dentro ambas confesiones, es la forma en la que se da esta transformación. Sobre esto en concreto es sobre lo que Lewis ha escrito con una claridad de visión más deslumbrante. En *Las cartas del diablo a su sobrino*, sin ir más lejos, en lugar de especular teológicamente sobre la acción de la gracia en el alma o su ausencia, Lewis se lanza a dramatizar de una forma mucho más lúcida y práctica los combates

psicológicos del bien y del mal en el interior del alma, retratando los accesos a la gracia que otorga el enemigo (Dios), oponiéndolos a las astutas defensas y autoengaños que inspira el demonio contra esa gracia que susurra en el alma con más frecuencia de la que a muchos cristianos les gustaría admitir. Al retratar el impulso de la gracia en la mente humana consigue hacerse entender en un lenguaje llano tanto por protestantes como por católicos.

Su talento para describir los efectos transformadores de la gracia en el alma también se hace evidente en el retrato de la denominada «vida en Cristo» de *Mero cristianismo*. Al hablar de la misión universal de Cristo en la Encarnación lo hace por medio de una analogía, como es habitual en él. Traza una distinción entre bios, término griego para la vida biológica, «la que se da a través de la naturaleza», y zoȇ, otro sinónimo griego de «vida» a la que define como «la vida espiritual que viene de Dios desde la eternidad y por la que se crea todo el universo natural»[7]. En otras palabras, bios es la vida natural y zoȇ es la vida sobrenatural. Cristo vino a infundir a la raza humana una dosis salvífica de su propia zoȇ o «vida de Cristo», que no puede morir. Para ayudar a sus lectores a entender la promesa de vida eterna de Cristo «a todos los que lo acepten», Lewis formula una analogía imaginando a un soldadito de hojalata al que se le da la vida en un poco a poco doloroso para que acabe siendo un niño de verdad.

Precisamente al ver la transformación y purificación del alma por la gracia de una forma tan clara y dramática, Lewis acaba por entender que la doctrina del Purgatorio es no solo esencial, sino luminosa. Le dedicó bastante espacio en Si Dios no escuchase. Cartas a *Malcolm*, su último libro, publicado póstumamente en 1963.

> «Nuestras almas necesitan el purgatorio, ¿verdad? Se nos partiría el corazón si Dios nos dijese: “Hijo mío, es verdad que te huele el aliento y tus harapos chorrean mugre y lodo, pero somos caritativos y nadie te va a regañar ni se va a apartar de ti por eso. Entra en el cielo”. Si fuese así, responderíamos: “Con todo el respeto, Señor, y si no hay inconveniente, preferiría que me lavasen primero”. “Pero igual te duele”. “Incluso así, Señor”»[8].

Este tratamiento de la purificación del alma, como el que hace en el resto de su obra, ha provocado suspicacia en todo el espectro protestante desde los baptistas hasta los miembros de la alta Iglesia anglicana. Creer en el purgatorio está expresamente prohibido en el artículo 22 de los 39 Artículos del Book of Common Prayer anglicano. Que C. S. Lewis creyese en una doctrina católica en contradicción específica con su propia denominación ha causado lógicamente que el lector medio se pregunte por qué no fue en consecuencia católico.

Además de creer en una acción purificadora y limpiadora del alma a través de la

gracia en la vida presente y futura, Lewis también se decantó por entender el efecto de la gracia en cooperación con el cuerpo y la voluntad humana más que en términos exclusivamente espirituales, como, por ejemplo, mediante la inhabitación del Espíritu Santo en el «templo» que es el cuerpo. Aunque es cierto que algunos cristianos han entendido así la gracia al leer a san Pablo, que en 1 Corintios 3, 16 nos recuerda: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?», Lewis más bien entendió la gracia como una fuerza misteriosa que actúa no solo dentro del cuerpo, sino a través de este, como la vida de una flor actúa a través del tallo para llegar al florecimiento. Para numerosos protestantes la comunión de los Santos y el bautismo solo simbolizan la acción espiritual de la gracia que el creyente alcanza a través de la fe, y estas acciones físicas ni participan en la gracia ni la facilitan. Los católicos, por el contrario, han entendido la gracia en términos tanto espirituales como corporales, considerando la acción sacramental de la Comunión y el bautismo no como meros símbolos, sino como medios efectivos y normalmente necesarios para insuflar la gracia en el alma. De esta forma la tradición católica sostiene el dogma de que la gracia precisa la intermediación de elementos físicos de la misma forma que la divina presencia de Cristo necesitó la mediación de Su cuerpo para aquellos a los que tocó físicamente.

En un conocido pasaje de *Mero cristianismo*, Lewis insiste en la naturaleza física de los sacramentos a la hora de conducir la zoȇ o vida de Cristo, tanto a los cristianos individualmente como al cuerpo de Cristo en su conjunto. «Esta nueva vida es derramada», escribe, «no solo a través de actos puramente mentales, como creer, sino a través de actos físicos, como el bautismo y la Santa Comunión»[9]. Estos sacramentos cristianos son evidencias del amor de Dios por lo material en general y por el cuerpo en particular. Lewis vuelve al punto de origen cuando afirma que «es inútil intentar ser más espiritual que Dios. Dios nunca quiso que el hombre fuese puro espíritu. Por eso emplea cosas materiales, como el pan y el vino, para darnos nueva vida. Nos puede parecer tosco y poco espiritual pero a Él, no. Inventó el comer. Le gusta lo material. Lo inventó Él»[10].

Su visión de la gracia como la vida sobrenatural de Dios infundida en el alma humana a través de la acción física de los sacramentos pone de manifiesto una perspectiva notablemente católica, que de nuevo provoca que surjan preguntas sobre su propia adscripción confesional. Una definición de la gracia sorprendentemente similar a la de Lewis es la que se da en el Diccionario católico moderno, en el que John A. Hardon, jesuita, se refiere a la gracia santificante como «el estado sobrenatural del ser infundido por Dios». Y continúa, aparentemente parafraseando a Lewis al denominarlo «principio vital de la vida sobrenatural (…). Se le denomina gracia santificante porque hace santos a aquellos a los que se les otorga al introducirles en la participación de la vida divina. Es la zoȇ (vida), que Cristo nos enseña que tiene en comunión con su Padre

y que aquellos en estado de gracia comparten»[11]. En el devenir del cristianismo, los católicos han visto la Eucaristía, el Pan de Vida, como el origen y cumbre de esta vida divina que nutre y restaura la gracia en el alma.

Teniendo en cuenta el aparentemente muy católico modo de entender la gracia de Lewis especialmente en lo que se refiere al purgatorio y la Eucaristía, es fácil entender por qué muchos conversos católicos se han referido a él como «la señal de carretera hacia el catolicismo», otorgándole un reconocimiento fundamental en su camino hacia Roma. La pregunta sigue en el aire: ¿por qué siendo teológica y espiritualmente tan afín al catolicismo, como para inducir a otros a la conversión, C. S. Lewis nunca acabó siendo católico? Thomas Howard ha dado una doble respuesta sucinta en un reciente ensayo oportunamente titulado *¿Por qué C. S. Lewis nunca se hizo católico?* La primera razón es simple. «Porque no quiso. Punto final»[12]. La segunda es como la primera: «Lewis pensaba que Roma se equivocaba»[13]. En concreto, las dos áreas en las que Lewis parecía haber tenido mayores dificultades fueron la autoridad del Papa y la devoción a la Virgen. ¿Por qué esas dos doctrinas fueron una barrera para Lewis, mientras que en apariencia el Purgatorio y la presencia real de Cristo en la Eucaristía no lo fueron? Los bordes del puzzle se vuelven cada vez más curiosos.

En lugar de intentar resolver de una vez por todas el rompecabezas, Joseph Pearce ha hecho un inmenso favor a católicos y protestantes disponiendo todas las piezas sobre la mesa y dejando al lector que las coloque por sí mismo, sugiriéndole de vez en cuando dónde se podría encajar una en concreto. Algunas piezas son biográficas, algunas son históricas, algunas son literarias, algunas son teológicas. Es de especial interés el tratamiento que da Pearce a la prolongada amistad entre Lewis y J. R. R. Tolkien, que significó una presencia católica constante y profunda durante toda la vida de aquel. También se tratan las relaciones literarias y teológicas de Lewis con algunos de sus predecesores católicos, como Newman y Chesterton, que influyeron profundamente en su comprensión y puesta en práctica de la fe cristiana. El resultado es un libro que logra describir de forma objetiva la obra teológica y espiritual de C. S. Lewis en relación con la Iglesia católica, evitando a la vez cualquier pretensión de desapasionamiento. Al fin y al cabo, el tema es apasionante.

En cierto sentido este libro hace firme el camino por el que protestantes y católicos pueden caminar juntos y debatir los enigmas teológicos que surgen de la obra de Lewis, siendo deudores de la claridad y pertinencia de sus argumentos así como del buen humor y capacidad de congeniar que aporta a la discusión. De esta forma, Pearce une su voz al animado debate que arrancó en 1981 con el libro de Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome: A Study in Proto-Ecumenism*, que estudia muchos aspectos comunes al libro de Pearce. Derrick, que fue amigo de Lewis durante toda su vida, escribe desde una perspectiva netamente católica, sometiendo a la obra de su amigo con

frecuencia al mismo tipo de análisis lógico que tanto apreciaba el escritor. De esta forma aborda la obra de Lewis con su misma altura intelectual, y en ocasiones con su mismo estilo combativo. El libro de Pearce, por el contrario, se dirige a un público de lectores más amplio, inspirándoles nuevas perspectivas en la consideración de las relaciones entre Lewis y la Iglesia, aportando reflexión a un diálogo más fructífero.

Si el libro de Pearce facilita un camino en el que ir juntos de forma segura a católicos y protestantes, también hace que sea más peligroso leer a Lewis en la soledad del hogar. La amenaza de llegar a convertirse acecha en cada página. En su temprano libro, *La alegoría del amor*, Lewis señalaba para católicos y protestantes los peligros en los que podían caer:

> «Cuando el catolicismo se pervierte, acaba siendo la vieja y extendida idolatría de amuletos, lugares sagrados y clericalismo; el protestantismo, paralelamente, acaba siendo una nebulosa de clichés éticos»[14].

Lewis permaneció siempre alerta ante estas corrupciones, tanto en sí mismo como en sus lectores. Su devoción por la práctica cristiana tradicional estuvo siempre animada por la práctica de la caridad cristiana. Por eso ningún católico o protestante presa de los errores mencionados se puede sentir cómodo leyendo a Lewis. Leyéndole los protestantes que se sienten ligados a una visión meramente espiritual del cristianismo –sea liberal y con una «ética difusa» o conservadora y «espiritualizada»– correrán siempre el peligro de ver su pulido y organizado dualismo entre cuerpo y alma amenazado por el sacramentalismo, el sentido litúrgico y el firme asidero de Lewis al a veces puntilloso proceso de la santificación. Las formas más tradicionales del cristianismo sacramental pueden empezar a seducirles y nunca se sabe hacia dónde pueden acabar llevando esas seducciones. Por otra parte, los católicos de nacimiento a la deriva hacia un ritualismo vacío, demasiado apasionados y cayendo en la superstición o demasiado poco apasionados y cayendo en la práctica mecánica, se verán amenazados por la posibilidad de descubrir el verdadero significado y espíritu de la liturgia y los sacramentos, corriendo el riesgo de acabar sumergiéndose de cabeza en una espiritualidad católica genuina. En la medida en que este libro nos acerca al C. S. Lewis real, Pearce hace para ambos bandos el peligro de acabar viendo la luz más presente y el riesgo de crecer en el camino de la santidad más real.

R. A. BENTHALL
Ave Maria College
YPSILANTI, MICHIGAN, ESTADOS UNIDOS

Agradecimientos

La popularidad de C. S. Lewis es tan grande que cualquier autor que se embarque en el estudio de su vida y obra encontrará una fuente inagotable en numerosos expertos, dispuestos a ofrecer toda su ayuda con una gran inversión de tiempo y esfuerzo, y con la única inversión, por parte del autor, de su agradecimiento de todo corazón por el trabajo que realizan en su beneficio. Así pues, es de todo corazón como pongo por escrito este agradecimiento.

No es la primera vez que me sorprendo en deuda con el apoyo desinteresado de Walter Hooper. Después de ofrecerme su ayuda mientras investigaba para mis primeras obras, como *Escritores conversos* y *Tolkien, una celebración,* ha sido en su calidad de experto mundial en C. S. Lewis como me ha servido de más ayuda al escribir este libro. No resulta exagerado afirmar que él ha sido la primera fuente de inspiración para escribirlo y que le estoy en deuda asimismo por su ánimo y su experiencia.

Manifiesto también mi gratitud hacia Brad Birzer y Philip Nielsen por compartir su meticulosa investigación en Wheaton College, y al primero en particular por su disposición a ofrecer consejo y ayuda en el mismo momento en el que se le solicita. Peter Milward, S.J., ha tenido la gran amabilidad de permitirme citar ampliamente su libro *A Challenge to C. S. Lewis*, enriqueciendo de esta forma el mío con la fuerza de sus argumentos.

He sido bendecido también mientras escribía este libro con la ayuda de mis colegas del Ave Maria College. En concreto, Christopher y Sarah Beiting, William Riordan y Al Benthall han sido incansables a la hora de ofrecer su experiencia, sus consejos y su esfuerzo honesto a la hora de ayudarme. Estoy especialmente en deuda con este último, cuyo cuidadoso estudio del manuscrito me ayudó a pulir todos los detalles de la revisión final. Ha sido también tan generoso como para honrar este volumen con una introducción.

También estoy en deuda indirectamente con el sacerdote Jerome Bertram, de los oratorianos de Oxford, por sus conocimientos sobre el concepto de «Refrigerio». Su investigación sobre este tema no se hizo teniendo este libro en mente pero ha sido de gran utilidad a la hora de descubrir el trasfondo que inspiró el gozoso libro de Lewis, *El gran divorcio*. Otros como Barbara Reynolds, Christopher Derrick y Owen Barfield han

contribuido de forma indirecta, pues las entrevistas que realicé para otros anteriores han vuelto a la vida en este. Tengo que reconocer también mi deuda con Dwight Longenecker por ser el creador, hasta donde sé, del juego de palabras entre «mero Cristianismo» y «mayor Cristianismo»[*] que he utilizado en varias ocasiones.

El apoyo de mi esposa Susannah ha sido incesante no solo asistiéndome mientras escribía este libro, leyendo cada capítulo a medida que lo iba escribiendo, sino de una forma más general, acompañándome y sirviéndome de inspiración en todo momento. Nuestro hijo Leo, nacido el día de san Patricio de 2002, estaba en estado de gestación en el momento en el que este libro pasaba por su fase embrionaria. Paradójicamente ha sido una gran fuente de inspiración incluso en los momentos en los que ha sido una gran fuente de distracción.

El penúltimo agradecimiento lo reservo para Joseph Fessio, S.J., Mark Brumley, Tony Ryan y los demás inagotables trabajadores de Ignatius Press. Este agradecimiento en particular es para el padre Fessio por su apoyo a mi trabajo y su fe en él.

El último agradecimiento se lo merece C. S. Lewis en persona pues sin él, por supuesto, este libro no existiría. Estoy tan en deuda con él como tantos millones de personas en todo el mundo y espero que este libro sirva como tributo a sus aportaciones imperecederas.

Además de reiterar con fuerza mi agradecimiento a todos aquellos que me ayudaron a hacer posible la primera edición, me gustaría añadir aquí el agradecimiento a aquellos que hicieron posible la siguiente edición extendida.

En primer lugar, y principalmente, a la editorial Saint Benedict por su apoyo entusiasta, en especial a Robert y Conor Gallagher, Rick Rotondi y Christian Tappe. Fue idea de Rick el aportar a la nueva edición un apéndice con los nombres de todos aquellos conversos a los que la obra de Lewis ayudó en su camino. Ese añadido ha aumentado el alcance y amplitud del libro aportando una dosis extra de relevancia a su contenido. Como parte de aquellos a los que la lectura de las obras de Lewis ha influido en su conversión (narrada en mi libro *Mi carrera con el diablo: del odio racial al amor racional*) me entusiasmaba la idea de reunir a toda la asamblea de Sus Señorías los conversos «lewisistas». He sido ayudado muy especialmente en esta agradable misión por John Beaumont, autor de Caminos hacia Roma (Editorial St. Augustine), el mayor experto mundial en conversiones al catolicismo.

Finalmente es para mí una obligación agradecer a todos aquellos católicos conocidos que han respondido a mi solicitud, haciéndome llegar sus experiencias sobre el papel que jugó Lewis en su conversión. Me siento abrumado por el tiempo que me han regalado unos hombres y mujeres tan ocupados. Así pues, agradezco de todo corazón la generosidad de Mark Brumley, Ronda Chervin, Michael Coren, Thomas Howard, Peter Kreeft, Al Kresta, Jef y Lorraine Murray, Kevin O'Brien, Carl Olson y Thomas Storck.

Espero que este libro, en parte fruto de su esfuerzo, sea adecuado en recompensa por su tiempo.

---

[*] Juego de palabras de difícil traducción al castellano entre «mere Christianity» y «more Christianity» (N. del T.).

Prefacio.
Una confesión

Mis palabras previas a este libro tienen que adoptar una forma similar a una confesión. Siempre había tenido la esperanza de ser capaz de escribir un libro sobre C. S. Lewis y la Iglesia católica que pudiese ser leído con el mismo disfrute y aprovechamiento por un católico y por un protestante. Una vez escrito el libro espero que mi deseo se haya cumplido. La tarea en cualquier caso no ha sido sencilla. Al escribir un ensayo, la mayoría de los escritores honrados y diligentes únicamente tienen que preocuparse por adherirse a la verdad objetiva. Si han sido diligentes en la investigación y han procedido honradamente a la hora de plasmarla por escrito, habrán cumplido con su trabajo. En el caso de este libro esto es solo una parte; en concreto, la más fácil.

Además de ceñirse a la objetividad aparece la necesidad de debatir los puntos controvertidos y polémicos que un libro como este aborda en un lenguaje que enfrasque al lector, pero que no lo enfade, y eso cuesta mucho más lograrlo.

Para el autor es imposible ser neutral en esos puntos; tampoco es probable que muchos lectores lo sean, por no decir ninguno. Muchos argumentarán sin duda que Lewis fue anticatólico. Otros, al contrario, dirán que fue un católico en el armario, otros que la Iglesia católica es irrelevante a la hora de entender su obra, otros mostrarán la influencia decisiva en su vida y escritos. Para algunos, Lewis fue demasiado católico; para otros, demasiado poco.

La lógica dice que las partes en liza, con visiones opuestas en la polémica sobre Lewis y la Iglesia, pueden dividirse en cuatro categorías. En primer lugar, están los que menosprecian tanto a Lewis como a la Iglesia. Es bastante probable que los que pertenecen a esta categoría no dediquen tiempo y esfuerzo a leer ningún libro sobre el tema, por lo que no nos conciernen. En segundo lugar, están los que admiran a Lewis pero no les gusta la Iglesia. Los miembros de este grupo, espero, aprenderán mucho en las páginas que vienen a continuación. En tercer lugar, están los que admiran a la Iglesia pero no les gusta C. S. Lewis. Podrían aprender algo de este libro pero no está escrito específicamente pensando en ellos. Por último están los que admiran tanto a Lewis como

a la Iglesia. Como con el segundo grupo, espero que, para ellos, haya mucho que aprender en esta obra.

Este libro fue escrito pensando en el segundo y el cuarto grupo. Lo redacté para aquellos que comparten mi amor por Lewis, sin tener en cuenta si comparten mi amor por la Iglesia, lo que me lleva a otra materia de confesión. Confieso aquí y ahora que soy católico, recibido por la Iglesia el día de San José de 1989. En mi conversión influyeron mucho Chesterton y Belloc, aunque el papel de Lewis tampoco fue pequeño. Hasta cierto punto, por lo tanto, mi trabajo no es solo un acto de amor, sino un acto de agradecimiento.

Soy consciente de que algunos protestantes podrían ser suspicaces a la hora de leer un libro sobre esta materia escrito por un católico. Argumentarán, no sin razón, que el autor está condicionado. Puede ser. Repito que es imposible que nadie escriba sobre esto desde una perspectiva neutral. Si es católico, verá todo desde un punto de vista católico; si es protestante, lo hará desde un punto de vista protestante. No obstante, todos, en su calidad de admiradores de Lewis, estarán obligatoriamente de acuerdo en que no vivimos en un universo relativo. La verdad está ahí fuera. Nuestra labor no es jalear nuestra propia postura, sino descubrir la verdadera.

¿Cuál fue exactamente la relación de C. S. Lewis con la Iglesia católica? Esta es la pregunta que me he hecho y a la que me he esforzado todo lo posible por responder. He intentado ser objetivo, he intentado ser equilibrado, he intentado ser justo. Lo he intentado pero no estoy seguro de haberlo conseguido siempre. Y esto me lleva a una nueva confesión. Confieso una carga de culpabilidad en la forma en la que he perseguido la respuesta. Algunas veces, al parecerme que el propio Lewis era culpable, he remarcado esa culpabilidad de una forma más bien retórica. No ha sido mi intención consciente sumar puntos a favor de la Iglesia –de hecho he intentado conscientemente no hacerlo– pero soy consciente de que alguna vez he podido fallar. Si he ofendido a alguien al hacerlo, lo lamento profundamente.

Cabría preguntarse por qué no he omitido esos pasajes potencialmente ofensivos. Espero que la respuesta sea de las que recibirían la aprobación de Lewis, así que no me he sentido culpable al mantenerlos como estaban. Como afirmó Chesterton y demostró Lewis, entre debatir y pelear la diferencia es absoluta. «Me gusta pensar –escribía Chesterton sobre su relación con su hermano– que ni una vez dejamos de debatir durante todos esos años y ni una vez nos peleamos»[15].

Me he esforzado en abordar la polémica y la controversia que surgen inevitablemente en torno a este asunto como un debate edificante y eficaz. Nunca –¡Dios me libre!– como una pelea. Si hay que dar preguntas y respuestas a este asunto, hay que aceptar la necesidad de un debate: el silencio no es una opción. De hecho podría ser un pecado de omisión. El debate, si se entiende correctamente y se lleva a cabo con caridad, no deja de

ser un diálogo en el que ambas partes tratan de alcanzar la verdad o al menos acercarse a ella. El debate nunca debe degenerar en pelea, que sería un escándalo entre cristianos de cualquier confesión pero, si no se debaten esos asuntos, ¿cómo se va a llegar a un acuerdo, aunque sea solo en que se está en desacuerdo?

Ningún cristiano tiene derecho a rehuir la materia sobre la que se pregunta este libro y sobre la que trata de obtener respuesta. Cristo nos ordenó que fuésemos uno, y nuestras diferencias, tal y como Lewis no deja de recordarnos, son un fallo a la hora de cumplir la voluntad de Dios. Vive la différence no es una opción. La unidad es imperativa y Lewis la buscó en su advocación del «mero Cristianismo». Este libro, con humildad, intenta lo mismo. A Lewis, espero, le habría gustado verlo publicado. ¡A mis lectores, espero, les encantará el debate!

I. FUGA DE PURITANIA

Soñé con un niño nacido en la tierra de Puritania llamado John.

El regreso del peregrino[16]

La frase inicial de *El regreso del peregrino*, primer intento de autobiografía de C. S. Lewis, sirve como punto de partida de una búsqueda que explique su relación, complicada y en ocasiones problemática, con la Iglesia católica. El niño con el que soñaba Lewis no era otro que él mismo. En el prefacio a la tercera edición de *El regreso del peregrino* Lewis describe ese «regreso» como «mi trayecto»[17], haciendo ver de forma unívoca que él era ese peregrino situado en el centro de una alegoría autobiográfica. También es significativa la elección de un medio como la alegoría para escribir su autobiografía, puesto que la yuxtaposición entre alegoría y autobiografía demuestra que hay un significado latente en la vida. Nuestro objetivo, por lo tanto, será seguir a Lewis del modo en el que él quiso guiarnos. Debemos esforzarnos por entender el sentido de su vida como un peregrinaje que busca el significado de esa misma vida. No pretendió otra cosa al escribir *El regreso del peregrino*, como tampoco lo pretendió en las demás obras autobiográficas, Cautivado por la alegría y *Una pena en observación.* Hay que interpretarlo como él quiso ser interpretado y seguir sus pisadas pisando con cuidado, como él caminó en busca de la Verdad.

El camino de Lewis arranca en Puritania, un lugar con dos niveles de significado. En el nivel alegórico o metafísico –el nivel de la Verdad– representa el puritanismo; en el nivel físico –o nivel de los hechos– representa su infancia en la atmósfera puritana del Belfast protestante.

Sería un grave error ignorar la importancia de su lugar de nacimiento en la consiguiente configuración de su vida, sus pensamientos y sus afectos. Igualmente erróneo sería ignorar hasta qué punto la infecta pareja formada por el orgullo y el prejuicio se insertaban a machamartillo en todos los criados a la sombra del Ulster en general y de Belfast en particular. Para aquellos que nunca han estado en Belfast y que nunca han degustado la amargura que cubre como una niebla omnipresente a sus

habitantes, hastiados y angustiados por el conflicto, no hay palabras que les puedan hacer entender la fuerza de los prejuicios que invaden todas las esferas en ambos bandos religiosos[18]. Pero aun y todo, tras insistir desde el comienzo en que sería un error ignorar la importancia de las raíces de Lewis en el Ulster protestante, también hay que insistir con la misma vehemencia en que sería asimismo un error enfatizar demasiado esa importancia. Existe el peligro real de subrayar tanto el poder de Puritania que se convierta en un sustituto de cualquier consideración rigurosa sobre la postura religiosa de Lewis. Existe el peligro de creer que Puritania predestinó a Lewis para convertirlo en el tipo de cristiano que sus defensores y detractores han acabado por amar u odiar. El escritor, cuyas obras están repletas de consideraciones sobre la importancia y alcance del libre albedrío, se habría horrorizado ante una interpretación determinista sobre su vida y sus creencias. Del mismo modo se cometería una grave injusticia con él si se tradujese la importancia de Puritania como una presunta omnipotencia. Es importante pero no tanto.

En esencia, aunque Puritania permaneció como una presencia poderosa en la vida de Lewis, no fue en ningún caso omnipotente. Sería más aproximado afirmar que Puritania extendió su sombra sobre toda su vida. En ocasiones fue una sombra de la que intentó escapar, para descubrir la luminosidad que se ocultaba tras ella; en otras ocasiones fue una sombra reconfortante o protectora bajo la que refugiarse del acaloramiento de las controversias.

No hay ninguna duda, en cualquier caso, de que los primeros veinte años de la vida de C. S. Lewis estuvieron dominados por la influencia de Puritania y sus intentos de escapar de allí. Su abuelo, el reverendo Thomas Hamilton, fue un pastor de la Iglesia de Irlanda cuya postura ante la minoría católica de Belfast se adornaba con la teología del fanatismo. Los católicos eran bajo su punto de vista hijos del mismo diablo y «nunca se cansó de denigrar a la Iglesia católica desde su púlpito»[19]. A diferencia de su abuelo materno, su padre, tal y como señalaba Lewis, «estaba muy lejos de ser especialmente puritano», sino, «según los criterios del siglo XIX y de la Iglesia de Irlanda, sería más bien conservador»[20]. Para aquellos poco versados en las distintas posturas dentro de la Iglesia de Irlanda, las palabras de Lewis pueden llevar a la confusión. Aunque la Iglesia de Irlanda forma parte de la anglicana, es mucho más «baja», en el sentido de «protestante», que la Iglesia de Inglaterra. La clave para entender la expresión de Lewis está en la acotación «según los criterios del siglo XIX y de la Iglesia de Irlanda»[21]. Lo cierto es que lo que se podría considerar «más bien conservador» según el criterio de la Iglesia de Irlanda en el siglo XIX sería considerado muy «protestante» según el criterio de la Iglesia de Inglaterra en aquella época. No cabe duda de lo que pensaría el padre de Lewis acerca de la postura de la «alta Iglesia» hacia el Movimiento de Oxford y sus seguidores. Desde luego se habría opuesto radicalmente al «papismo» de Keble y Pusey[*] y se habría indignado ante la conversión de Newman. Las palabras de Lewis,

por tanto, se tienen que tomar en su contexto. Su «más bien conservador» padre era de hecho «más bien protestante» en el espectro más amplio de las adscripciones anglicanas. Por otra parte, por lo visto, practicaba la fe de una forma más bien tibia y transmitió poca fe o fervor a su hijo. «Me enseñaron lo habitual, me hicieron decir mis oraciones y me llevaron a la iglesia cuando fue necesario», escribió. «Acepté de forma natural lo que se me enseñaba pero no recuerdo sentirme muy interesado»[22]. Recordando su infancia, Lewis continúa señalando que «las experiencias estéticas eran infrecuentes»[23] y «las religiosas nunca se dieron»[24]. Tal era la aparente indiferencia de sus padres con respecto a su instrucción religiosa que Lewis recuerda que el primer pálpito de verdad espiritual le llegó desde Annie Harper, una institutriz presbiteriana que «durante una larga lección» le hizo ver «lo primero que recuerdo con una mínima sensación de realidad como una idea en mi cabeza del otro mundo»[25]. En resumen, la educación religiosa de Lewis parece caracterizada por un anticatolicismo heredado, implícito o explícito, combinado con un tibio anglicanismo evangélico salteado de presbiterianismo.

De forma consciente o inconsciente, Lewis reaccionó contra las restricciones más puritanas del protestantismo del Ulster, especialmente tal y como se le manifestaron en la vida familiar de su amigo Arthur Greeves. Los Greeves habían sido una familia cuáquera durante muchas generaciones, pero, cuando Arthur tenía unos doce años, su padre, Joseph, entró a formar parte de los Hermanos de Plymouth, tal vez la más puritana de las sectas puritanas. Insistió en que su mujer e hijos siguieran su ejemplo y acabó por bautizar a toda la familia en la bañera. Lewis recordaba a Joseph Greeves como alguien «tímido, remilgado y amargo, a la vez oprimido y opresor. Fue un marido severo y un padre despótico (…). Mi padre mismo describió su funeral como “el más alegre al que había asistido nunca”»[26]. Unos años después Lewis repitió en una carta a Arthur Greeves su reacción hostil al puritanismo.

> «Empiezo a entender hasta qué punto el puritanismo influye en tu forma de ser: tanto la repulsión hacia él como la atracción que ejerce son muy fuertes… Creo que puedo afirmar con certeza absoluta que (…), si alguna vez sientes que el espíritu y el sistema al completo en el que fuiste educado al final fueron los correctos, entonces puedes estar seguro de que ese sentimiento es un error. Mis razones son: 1. Que el sistema negaba el placer a los otros tanto como a los propios devotos. Fueran cuales fuesen los méritos de la negación de sí mismo, es una interferencia imperdonable. 2. De forma inconsistente mantenía algunos placeres mundanos y además seleccionaba los peores; la gula, la avaricia, etc. 3. Era ignorante (…). Los tuyos se han basado de una forma enfermiza en la Biblia, y más ignorantes que un bárbaro acerca de la lectura histórica y teológica que precisa la Biblia para ser algo más que una superstición. 4. “Por sus frutos los conoceréis”. ¿Tenían las señales de

> la paz, el amor, la sabiduría y la humildad en sus rostros o en su conversación? La verdad es que no deberías preocuparte por ese tipo de puritanismo»[27].

Interesa apuntar la crítica de Lewis en esta carta hacia lo que se podría calificar de bibliolatría, la adoración supersticiosa e idólatra de la Biblia, consecuencia de una lectura sin la referencia y deferencia debida a la tradición teológica.

Tal era el apartheid sectario de facto, si no necesariamente de iure, que se daba en Irlanda durante los primeros años del siglo XX, que es probable que Lewis apenas se hubiese cruzado con ningún católico antes de llegar a Inglaterra. Siendo así, puede ser útil comparar sus raíces culturales y psicológicas con las de otro irlandés protestante, George Bernard Shaw.

> «La influencia en torno a Bernard Shaw en su infancia no solo fue puritana», escribió G. K. Chesterton, «sino que lo fue de tal forma que ninguna fuerza no puritana podría haberla atravesado o contrapesado. Perteneció a ese grupo de irlandeses que según los católicos había endurecido su corazón, que según los protestantes había endurecido su cabeza y que, según me figuro yo, había endurecido sobre todo su piel, perdiendo la sensibilidad para el contacto con lo que les rodeaba. Leyendo acerca de su juventud se olvida que transcurrió en una isla que todavía es una vela encendida en el altar de san Pedro y san Patricio»[28]. Esta afirmación de Chesterton sirve como recordatorio oportuno de que el orgullo y el prejuicio son siempre obstáculos para el sentido y la sensibilidad. «Puede que a un hombre de los asentamientos nunca se le pase por la cabeza que antes de volverse ateo puede dejarse caer por alguna de las iglesias de su propio país y aprender algo de la filosofía que complació a Dante y a Bossuet, a Pascal y a Descartes»[29].

En otro lugar de su estudio sobre Shaw, Chesterton discutía la mentalidad de fortaleza de los unionistas protestantes:

> «Bernard Shaw no es simplemente un irlandés; ni siquiera es uno corriente. Es de una cierta clase, distinta y peculiar, que no es fácil de describir. Algunos nacionalistas irlandeses lo han definido despectivamente como un “inglés del oeste”, y eso es muy injusto. Sería mucho más cercano a la realidad definirlo con los términos claros y directos de la vieja balada irlandesa y llamarle “El irlandés antiirlandés” (…). De esos exquisitamente educados y exquisitamente ricos protestantes insertados como una cuña en el país. Es una situación que aparentemente no se puede resumir con facilidad. No se puede decir que sea una minoría sin más, porque una minoría es una parte de una nación que ha sido

> conquistada. En este caso son ellos los que conquistan y tampoco son del todo una parte de la nación. Solo hay una palabra para describir a la minoría irlandesa y es la palabra que ha creado la fraseología del pueblo; me refiero a "asentamiento". Los irlandeses están básicamente en lo cierto cuando dicen que los unionistas protestantes viven "dentro del Castillo". Tienen todos los valores y todas las limitaciones de un asentamiento dentro de una fortaleza»[30].

El punto de vista de Chesterton se ve reflejado en las palabras de Michael Holroyd, biógrafo de Shaw: «Ningún Shaw entablaría relaciones sociales con un católico o con un comerciante. Alzarían sus poderosas narices wellingtonianas y se referirían a sí mismos en cierto tono quejumbroso utilizando la tercera persona, como cuando se habla de los Borbones o de los Habsburgo; los Shaw»[31].

Existe un cierto riesgo al llevar la comparación entre Shaw y Lewis demasiado lejos, en cualquier caso. Shaw nació y creció en Dublín, ciudad aplastantemente católica donde los protestantes eran la minoría privilegiada; Lewis nació y creció en Belfast, ciudad sobre todo protestante donde los católicos eran una minoría tratada con malignidad, y en consecuencia cada vez más maliciosa. No obstante los unionistas protestantes compartían en ambas ciudades el mismo sentimiento de superioridad altanera hacia sus vecinos católicos.

Warnie, hermano de Lewis, recordaba esos perjuicios tan arraigados y penetrantes en su infancia con un sentido del humor peculiar: «Íbamos a la iglesia con regularidad en nuestra juventud, pero incluso entonces parecía que lo hacíamos más como una cuestión política que religiosa, la reafirmación semanal del hecho de no ser unos nacionalistas católicos. El carnicero y el tendero lo hacían a su vez, sospecho, sobre todo para llamar la atención a sus clientes sobre el hecho de que en sus establecimientos se podía comprar comida protestante decente, sin rastro de mancha de las condenables herejías romanas»[32]. Warnie rememora, asimismo, cómo él y su hermano jugaban a un juego llamado católicos contra protestantes, como otros niños en Inglaterra jugarían a indios y vaqueros o a policías y ladrones. Durante esos juegos sectarios Lewis insistía siempre en pedir ser protestante[33].

Una muestra más del anticatolicismo heredado por Lewis en su infancia se encuentra en una carta que escribió a su padre a comienzos de octubre de 1908. Poco después de llegar a la Wynyard School en Watford, un Lewis de nueve años le informaba de su conmoción por lo «conservador» del rito en la Iglesia anglicana local. «No me gusta la iglesia de aquí para nada, es tan tremendamente conservadora que podría ser una Iglesia católica»[34]. Este sentimiento, expresado con la asunción implícita de que su padre aprobaría el desprecio sin paliativos por un servicio tan «tremendamente conservador», pone en duda la afirmación que Lewis haría años después de que su padre era «más bien

conservador» en su adscripción eclesial. En noviembre de 1909, más de un año después de la queja inicial expresada a su padre, registraba el siguiente pasaje antipapista en su diario: «Nos obligaron a ir a la iglesia de san Juan, que quiere ser católica pero tiene miedo de decirlo. El tipo de iglesia que odiaría cualquier irlandés protestante respetuoso. En este lugar abominable de romanos hipócritas e ingleses falsos la gente se santigua, se inclinan ante la Mesa del Señor (a la que vanidosamente llaman altar) y rezan a la Virgen»[35].

Ahí, sin embargo, aparece la primera pista del enigma de la aparente contradicción que parece haber acompañado a Lewis durante toda su vida en su relación de amor-odio con el catolicismo. Comparemos la virulencia de las palabras que recoge en su diario con el recuento del efecto que el anglocatolicismo de la iglesia de san Juan tuvo en su desarrollo juvenil.

> «Todavía no he mencionado lo más importante que me ocurrió [en Wynyard]. Allí fui por primera vez un creyente de verdad. Hasta donde yo sé el instrumento fue la iglesia a la que nos llevaban dos veces cada domingo. Era muy anglocatólica. A nivel consciente reaccioné con fuerza contra sus peculiaridades –¿no era yo un protestante del Ulster, y no eran esos rituales poco familiares una parte esencial de la odiada atmósfera inglesa?–. Inconscientemente, sospecho, las velas y el incienso, las vestiduras y los himnos cantados de rodillas, tuvieron un efecto en mí considerable y opuesto. Pero no pienso que esas cosas fuesen lo importante. Lo que de verdad importa es que allí escuché la doctrina cristiana (tan diferente del estímulo genérico) explicada por hombres que obviamente creían en ella. Como no era escéptico, el efecto fue traer a la vida lo que yo había afirmado siempre creer»[36].

¿Cómo se puede abordar la tensión palpable creada por el anglocatolicismo en el joven Lewis? Tal vez la única opción sea repetir las palabras escritas tiempo después por Lewis a Arthur Greeves: «Empiezo a entender hasta qué punto el puritanismo influye en tu forma de ser –tanto la repulsión hacia él como la atracción que ejerce son muy fuertes…–». Estas palabras pueden arrojar algo de luz sobre esa contradicción enigmática. La repulsión hacia el puritanismo pudo haber alimentado la atracción hacia el anglocatolicismo, mientras la arraigada repulsión hacia el catolicismo pudo llevar a Lewis de vuelta a sus raíces puritanas. El resultado, en cualquier caso, fue una confusión de fes mutuamente confundidas.

Puede que, finalmente, el atractivo del anglocatolicismo residiese nada más –y nada menos– en un profundo deseo de fugarse de Puritania de una vez por todas. Al menos en apariencia lo consiguió en alguna fecha entre 1911 y 1913, pero no al abrazar el

anglocatolicismo, sino al rechazar cualquier forma de cristianismo. «Y así, poco a poco, con fluctuaciones que ahora sería incapaz de rastrear, me fui convirtiendo en un apóstata dejando que mi fe se escapase sin sentir su pérdida y con el mayor alivio»[37]. Había escapado de las apreturas de Puritania, o al menos se había engañado a sí mismo con la ilusión de haberlo conseguido. Era poco consciente de que no es tan fácil desembarazarse de Puritania. Le seguiría persiguiendo como un fantasma del pasado, o al menos cubriéndole con su sombra, mientras durase su búsqueda de la verdad.

---

[*] John Keble (1782-1866), poeta y teólogo, fue uno de los fundadores del Movimiento de Oxford, muy cercano a la Iglesia católica. Edward Bouverie Pusey (1800-1882) fue un teólogo reformista miembro del mismo Movimiento (N. del T.).

II. UN ATEO SENSATO

Todo cuidado con las lecturas es poco para un joven que quiera seguir siendo un ateo sensato.

Cautivado por la alegría[38]

El 6 de diciembre de 1914, siendo ya un ateo acrisolado, Lewis se confirmó dentro de la Iglesia anglicana en el templo de San Marcos en Belfast. Este acto de hipocresía y blasfemia, a pesar de ser fruto de un deseo genuino, aunque cobarde, de evitar ofender a su padre, sería descrito más tarde como «el peor acto de mi vida».

> «Me permití prepararme para la confirmación, confirmarme y hacer la primera Comunión sin creer en absoluto; representando un papel, comiendo y bebiendo mi propia condenación. Como señala Johnson, cuando falta el valor, el resto de virtudes solo sobrevivirán por casualidad. La cobardía me llevó a la hipocresía y la hipocresía, a la blasfemia. Es cierto que ni sabía ni podía saber en aquel momento la naturaleza real de lo que estaba haciendo; pero sabía muy bien que estaba representando una mentira con la mayor solemnidad del mundo»[39].

Para 1916 Lewis ya escribía a Arthur Greeves que no creía en ninguna religión, añadiendo que «no hay ninguna prueba que las demuestre y desde una posición filosófica el cristianismo ni siquiera es la mejor». Todas las religiones son mera mitología inventada por el hombre, «igual Cristo que Loki». El cristianismo es solo «una de las muchas mitologías, y coincide que es dentro de la que nos han educado». Lewis apuntalaba su ateísmo con el mismo tipo de cientificismo y esnobismo cronológico que después condenaría en los términos más enérgicos. Su postura era un simple reflejo de «el recuento que hace la ciencia del crecimiento de las religiones». La superstición siempre «ha sido apoyada por la gente común, pero en todas las épocas los intelectuales y los educados se han mantenido fuera de ella». Autodefiniéndose como un «intelectual y educado» el joven precoz de 17 años expresaba una ligera decepción porque su amigo no hubiese seguido su ejemplo «emancipándose de las viejas creencias»[40]. Aunque

reconocía que «Jesús había existido de hecho», la figura de «Cristo» era el mero «ser mitológico en que más tarde le había convertido la imaginación popular» y en torno al que habían surgido «leyendas como sus intervenciones mágicas y su resurrección» y «el resto de bobadas sobre el nacimiento de una virgen, las curaciones mágicas, las apariciones y demás»[41].

Evidentemente, según se desprende de las cartas dirigidas a Arthur Greeves, el rechazo del cristianismo fue vivido como una liberación: «Por extraño que parezca, estoy contento de vivir sin creer en un duendecillo preparado para torturarme por los siglos de los siglos si no soy capaz de alcanzar un ideal casi imposible (…). De hecho me parecería horrible no poder escaparme de esta vida, en caso de que me fuese mal, por miedo a un espíritu aún más cruel que cualquier hombre (…). El único motivo por el que estaba triste es porque me decepcionaba que tú no hubieses escapado gradualmente de esas creencias que en mi caso siempre han disminuido mucho mi felicidad»[42].

De forma paradójica, o tal vez perversa, la «liberación» de Lewis no se mostró muy liberadora. Confesó haber descubierto dentro de sí «una vena de ascetismo, casi una práctica puritana sin el dogma puritano. No creo en ningún dios y menos aun en uno que vaya a castigarme por el "deseo de la carne", pero sí que creo que hay en mí un espíritu, por decirlo así, un fragmento del espíritu universal; y por lo tanto, ya que todas las cosas alegres y buenas son espirituales e inmateriales, tengo que ser cuidadoso y no permitir que la materia (= lo natural = Satán, recuerda) me agarre con demasiada fuerza y atenúe la chispa dentro de mí»[43]. Parecería que Lewis, habiendo escapado de Puritania, errase por una jungla de herejía a medio digerir, una tierra espiritual baldía de gnosticismo embrollado y pseudomaniqueísmo. Su reduccionismo teológico le había conducido a una *reductio ad absurdum* lógica. Sin creer en Dios, aparentemente creía en Satán de todo corazón. A pesar de rechazar la creencia en un dios que le castigaría por el «deseo de la carne», rechazaba también caer en ese mismo deseo por ser satánico. La mejor réplica a este peculiar credo tan increíble, o al menos la más divertida, puede hallarse en la burla satírica que hace G. K. Chesterton del «paganismo» puritano en su poema La canción del asceta extraño:

De haber sido yo un pagano,
a la púrpura vid cantaría,
mis siervos cavarían la viña
y el vino me bebería.
Y tiene Higgins siendo pagano,
Flacos siervos de cabezas canas
De tan puntual que se hace poner
Dos vasos diarios de leche sin ganas.

De haber sido yo un pagano,
A bellas ninfas habría coronado,
mil amores llenarían mi vida,
por bailarinas mi casa servida.
Y tiene Higgins siendo pagano
que pasar las tardes enteras
en conferencias a favor del divorcio
que dan sus viejas tías solteras.

Desde luego la descripción de Chesterton de Higgins el Pagano se podría aplicar igualmente como una parodia de Lewis y de todos esos ascetas extraños que «pecan sin disfrutarlo».

«Aquellos que ni tienen fe ni tendrán diversión»[44].

Llegado el mes de septiembre de 1918, el ateísmo puritano de Lewis se había desarrollado, si no disuelto, en lo que casi se podría definir como un agnosticismo poco menos que satánico. Afirmaba entonces que «lo natural es por completo diabólico y malvado y Dios, de existir, es extraño y opuesto al ordenamiento del cosmos»[45]. A principios del siguiente año Warnie escribía a su padre denigrando el «ateísmo» de su hermano mientras lo desdeñaba por verlo como una aberración juvenil que pasaría con el tiempo. «Incluso con 23 años uno se da cuenta de que las opiniones y creencias que se tenían a los 20 son efímeras. Estoy seguro de que el ateísmo de Jack es puramente académico, pero incluso en ese caso no creo que sea de ninguna utilidad el empeño en anunciarse a uno mismo como ateo»[46]. Su padre lo corroboraba: «Es joven, y a su debido tiempo aprenderá que a los veinte años no se ha podido dar una respuesta total a los interrogantes sobre el cielo en lo alto, la tierra debajo, y las aguas subterráneas». En esa misma carta, aludiendo a la nueva ubicación de su hijo en el University College de Oxford, Albert Lewis se mostraba esperanzado de que «Oxford no lo eche a perder»[47].

Mucho tuvo que ver Oxford con la madurez de Lewis. La atmósfera eclesiástica «conservadora» en torno a sus chapiteles de ensueño y la ecléctica mezcla de ideas que chocaban catalizándose entre sus paredes llevarían al joven universitario más lejos que nunca de los confines de Puritania. Al fin y al cabo Oxford había sido el bastión realista durante la Guerra Civil inglesa, mientras su archienemiga Cambridge blindaba a las tropas puritanas de Cromwell. Consciente de dichas conexiones históricas, poco después de que le notificasen que había sido admitido como alumno en el University College de Oxford, Lewis escribió a Macaulay que era «demasiado puritano y whig para mi gusto; en cualquier caso los antiguos caballeros eran gentleman»[48]. Muy pocos de entre sus

parientes en el Ulster habrían asentido ante esa afirmación. Todo lo contrario: tan pronto como se le ocurrió deslizar una leve crítica hacia Cromwell, su tía Kittie le recordó que «la madre de Cromwell tenía cierto parentesco con nosotros»[49]. Tan arraigadas estaban las posturas religiosas y culturales de la élite protestante en Irlanda que las guerras y disputas derivadas de la reforma inglesa no solo se consideraban asuntos relativos a la historia familiar, sino también al honor.

Existía una porción mucho mayor de «puritanismo whig» en Lewis de lo que se habría atrevido a reconocer. La misma semana en la que escribió alabando a los «antiguos caballeros» se dirigió a Arthur Greeves asumiendo como un oprobio que Obadiah Walker hubiese sido alumno de Oxford, mientras se regocijaba de que Shelley también lo hubiese sido[50]. Denigrar a uno y alabar al otro era significativo. Esta actitud constituía para Lewis una afirmación de su recientemente hallado escepticismo, además de reiterar su anticatolicismo manido. Obadiah Walker fue rector de Oxford entre 1676 y 1688 pero, tras el triunfo de la «Revolución Gloriosa» y la destrucción de la monarquía católica, fue encarcelado en la Torre de Londres a causa de su fidelidad al catolicismo. Por otra parte Shelley había sido expulsado de esa misma institución en 1811 por distribuir un panfleto titulado *La necesidad del ateísmo.* Mientras que con su alabanza de Shelley Lewis agitaba la bandera del ateísmo, al escarnecer a Walker se aferraba aun al antipapismo de su juventud. El pendón que agitaba en ese mástil ateo con tanto énfasis era el de los Orange, o, lo que es lo mismo, unos enfáticos «whig y puritanos»[*]. Puede que fuese ateo, pero quería dejar bien claro que era al menos un leal ateo protestante.

A pesar de todo, el aroma católico –tanto en sentido “universal” como religioso– de Oxford había empezado a ejercer una influencia creciente en el gusto de Lewis, eliminando el apetito por lo provinciano puritano. Lo Orange se iba desvaneciendo bajo la cálida luz diurna del intelecto. Solo así podía escribir a Arthur Greeves poco después de llegar a Oxford que «en parte por interés hacia Yeats y la mitología celta, en parte por la repulsión natural hacia los redobles amenazadores de los orangistas y en parte por empatía con Butler, empiezo a sentir un cálido aprecio por Irlanda en general. Me refiero a la Irlanda real de Patsy Macan y demás, no tanto nuestro protestante norte. De hecho, si alguna vez llego a interesarme por la política, probablemente lo haga como nacionalista (ya ves, otro tema más para pelearnos)»[51]. Ese tal Butler era Theobald Richard Fitzwalter Butler, con el que Lewis había coincidido en su primer curso en el University College. A pesar de ser un «nacionalista irlandés» y «violentamente independentista», Lewis escribió que le apreciaba «en grado sumo» y por su mediación entró en contacto con la obra de Joseph Mary Plunkett, «uno de los poetas del Sinn Fein recientemente ejecutados»[52]. Desde luego, Butler, que aventajaba a Lewis en cuatro años, había ejercido una influencia profunda mitigando la intensidad política y nacional

orangista del Ulster con el verde nacionalismo irlandés. Su horizonte se iba ensanchando.

Ese horizonte se ensanchaba aún más por su compañerismo con John Robert Edwards, descrito por Lewis como «la otra única persona de interés» en el College. «Lo que me interesa de él es que hasta hace muy poco era ateo, y ahora parece decidido o casi decidido a convertirse al catolicismo»[53]. Edward era un «Newmanista fervoroso» y solían debatir juntos sobre «religión, budismo, poesía y todo lo demás»[54].

A pesar de su primer contacto con católicos y futuros católicos reales (tan distintos de aquellos católicos demoniacos que pintaba la imaginación llena de prejuicios del Belfast protestante), Lewis estaba muy lejos de desear ser uno de ellos. En lugar de eso vertió esa impresión del catolicismo que estaba recibiendo de sus amigos con el resto de ingredientes que catalizaban en la redoma, compartiendo lecho con el resto de influencias que luchaban por dominar la mente hambrienta de Lewis. Una consecuencia de esa curiosa mezcolanza de influencias en conflicto era la lectura más bien confusa de la actualidad de la época, especialmente la referida a las turbulencias políticas que atravesaba Irlanda. Así, por ejemplo, escribía a su padre en julio de 1916, poco después de que los oficiales de la Fuerza Voluntaria del Ulster hubiesen sido diezmados en la batalla del Somme, afirmando que «lo que queda de la División del Ulster debería hacer callar para siempre el parloteo de los políticos»[55]. Este apoyo inequívoco a los militantes unionistas del Ulster contrasta con la actitud de simpatía hacia el nacionalismo irlandés que había caracterizado las cartas enviadas a su llegada a Oxford tras trabar contacto con simpatizantes del Sinn Fein como Butler. Para añadir más confusión a la verdadera naturaleza de su postura aparece una referencia enigmática en una carta dirigida a Arthur Greeves, a la «cuestión de los católicos y los protestantes», en respuesta evidente a algunos comentarios vertidos por Greeves. Lewis rehuyó la discusión apuntando sin más que temía «que mis puntos de vista solo consigan que te enfades»[56].

Tras alistarse en la infantería ligera de Somerset, la breve estancia de Lewis en Oxford terminó de forma abrupta en noviembre de 1917 al embarcarse hacia Francia. Llegó a las trincheras del frente el día de su decimonoveno cumpleaños. A comienzos de febrero de 1918 enfermó de lo que los médicos denominaban POD (pirexia, origen desconocido), y las tropas, simplemente «fiebre de las trincheras». Fue enviado a convalecer al hospital de campaña de la Cruz Roja británica en Le Treport y allí por primera vez se topó con los escritos de G. K. Chesterton.

> «No había oído hablar nunca de él y no tenía ni idea de lo que defendía; tampoco puedo entender por qué me conquistó tan de inmediato. Habría sido de esperar que mi pesimismo, mi ateísmo y mi odio en general le convirtiesen en el

autor con el que menos podría congeniar. Casi podría parecer que la Providencia, o una "causa secundaria" de naturaleza muy opaca, cuando quiere que dos mentes entren en contacto, desautoriza cualquier inclinación que tuviesen antes. Que a uno le guste un escritor es tan involuntario e improbable como enamorarse. Yo era para entonces un lector lo suficientemente experimentado como para distinguir entre el aprecio por un escritor y el acuerdo con él. No necesitaba aceptar lo que decía Chesterton para disfrutar con él. Su sentido del humor era de la clase que más me gustaba, no con "chistes" embutidos en las páginas como pasas en un bizcocho y menos aún (cosa que no puedo soportar) con ese tono general de pitorreo y frivolidad, sino con ese humor que no se puede separar del argumento en sí, que es, como diría Aristóteles, el florecer de la dialéctica misma. La espada no reluce porque el espadachín lo prepara todo para que reluzca, sino porque está luchando por su vida y se mueve a toda velocidad. No siento ninguna simpatía por los críticos que dicen que Chesterton es frívolo o deliberadamente "paradójico"; como mucho me dan pena. Incluso, por raro que parezca, me gusta por su bondad. No me importa que me haga sentir así, libremente, porque –incluso en esta época– ese gusto por la bondad no tiene nada que ver con un deseo de ser yo mismo bueno (…). Es una cuestión de gusto; siento el "encanto" de la bondad como el hombre que siente los encantos de una mujer sin intención de desposarla»[57].

La bondad, sin embargo, puede ser contagiosa. A lo largo de los siguientes años Lewis irá descubriendo que leer a Chesterton le va acercando poco a poco al Dios al que Chesterton alaba, y que la adoración por su prosa le lleva a adorar al Mismo que él adora. «Al leer a Chesterton, como al leer a MacDonald, no sabía lo que estaba dejando que entrase en mí. Todo cuidado con las lecturas es poco para un joven que quiera seguir siendo ateo. Las trampas están por todas partes. (…) Si se me permite decirlo, Dios es muy poco escrupuloso»[58].

Lewis había descubierto a George MacDonald, la otra figura fundamental en su definitiva conversión al cristianismo, casi dos años antes. «He tenido una experiencia literaria maravillosa esta semana» –escribía entusiasmado a Arthur Greeves el 7 de marzo de 1916–. «Acabo de descubrir a otro autor más para añadir a nuestro círculo –es de los nuestros al completo; desde que leí por primera vez *Un pozo en el fin del mundo* no había disfrutado tanto con un libro– y de hecho creo que este nuevo "hallazgo" es tan bueno como Malory o como Morris. Voy al grano; el libro es *Phantastes*, un "cuento de hadas" de George MacDonald. Me da igual qué libro estés leyendo ahora mismo, tienes que hacerte con este YA»[59].

Treinta años después Lewis diría sobre MacDonald: «Nunca he ocultado que lo considero mi maestro. De hecho creo que no podría haber escrito ningún libro que no le

citase»[60]. Al hablar del impacto inmediato que le causó la lectura de Phantastes, Lewis sugiere que bautizó su imaginación y le salvó de pasar del romance a la decadencia.

> «Supe que había cruzado una frontera extraordinaria. Para entonces ya estaba sumergido hasta el cuello en el Romanticismo y es muy posible que en cualquier momento, al ahondar en sus formas aún más oscuras y funestas, hubiese acabado por deslizarme por la pendiente que lleva desde el amor a lo extraño hasta la excentricidad y, desde allí, a la perversión. Aunque *Phantastes* era romántico en todos los sentidos, había una diferencia. Como en ese momento yo no tenía nada que ver con el cristianismo, no podía saber en qué consistía esa diferencia. Lo único de lo que me daba cuenta era de que, aunque ese nuevo mundo era extraño, también era hogareño y humilde. Si aquello era un sueño, al menos era un sueño en el que te podías sentir curiosamente alerta; todo el libro despedía un aroma de inocencia fresca (…). Fue para mí como una conversión, incluso como un bautizo, de mi imaginación… No afectó a mi intelecto o –en ese momento– a mi conciencia. Su turno vendría después, con la ayuda de muchos otros libros y hombres»[61].

MacDonald, como Chesterton, puso cerca del aparente «ateo sensato» el encanto contagioso de la bondad, plantando una semilla invisible, llena de una virtud inapreciable y oculta que daría fruto años más tarde.

En *El gran divorcio,* la novela expiatoria publicada en 1945, Lewis rindió el último tributo literario a MacDonald al situarlo en el papel del Virgilio e incluso en el de la Beatriz, de Dante. MacDonald aparece como el Maestro y guía del purgatorio soñado por Lewis ayudándole a encontrar un sentido a las visiones místicas que se le presentan. «Intenté expresarle a aquel hombre, estremeciéndome, lo que sus libros habían significado para mí. Intenté decirle cómo esa tarde de escarcha en la estación de Leatherhead en la que compré mi primera copia de *Phantastes* había sido para mí lo que para Dante la primera visión de Beatriz; ahora comienza la Vida Nueva. Empecé a confesarme cuanto se había demorado esa Vida solo en mi imaginación; qué lento y renuente había sido antes para admitir que ese cristianismo tenía mucho más que ver conmigo que una conexión accidental, qué esfuerzos había hecho por no ver que el nombre de la virtud que encontré por vez primera en ese libro era Santidad»[62].

No está claro el alcance directo que tuvo entonces en Lewis ese impacto dantesco. A pesar de que la influencia del maestro italiano iría creciendo en profundidad en la siguiente década, las referencias a él en la correspondencia de los años de formación literaria juvenil de Lewis son relativamente escasas. En febrero de 1917 escribió a su padre diciéndole que estaba aprendiendo italiano y que había leído las primeras doscientas líneas del Inferno en su lengua original[63]. También manifestó su

aprobación al saber que Dante estaba entre los poetas favoritos de su amigo Theobald Butler, el nacionalista irlandés[64]. No existe, sin embargo, un registro de la respuesta crítica de Lewis a la *Divina Comedia*. Tal vez no sea injusto pensar que aún no había adquirido el gusto por lo que Dorothy L. Sayers denomina el «intelecto apasionado de Dante», ni mucho menos por su visión infernal, expiatoria y beatífica.

El primer contacto con la idea católica del Purgatorio, que le serviría de inspiración e instrumento a la hora de escribir *El gran divorcio,* parece haberle llegado a través de la lectura de John Henry Newman. Ya en 1914 había leído sus poemas mientras estudiaba en Malvern, y de ellos había escrito a su padre que eran «muy, muy delicados y hermosos, (…) casi demasiado delicados para mi gusto; es una belleza del tipo que no soy muy capaz de apreciar». Es significativo que añada, de forma algo forzada: «Tengo que hacer una excepción a esta crítica con "El sueño de Geronte" porque está escrito con mucha fuerza»[65]. La presencia poderosa del «Sueño» del Purgatorio de Newman acompañará a Lewis durante toda su vida. Medio siglo después, en el último libro que publicó, escribió que la «visión exacta» del purgatorio «vuelve magníficamente en el Sueño de Newman. Allí, si no recuerdo mal, el alma salvada, a los pies del mismo trono, suplica que se la lleven y la limpien. No puede soportar ni un momento más "afrontar esa luz llevando esta oscuridad"»[66].

Las obras de MacDonald, un pastor inconformista, sumadas a las de Newman y Chesterton, ambos católicos, generaron un poderoso cóctel cristiano en la imaginación de Lewis, provocando que en su subconsciente el romanticismo se hiciese cristiano. En el nivel consciente se seguía considerando un ateo que luchaba contra la fe delatada por sus escritos. Permanecía obstinado en su intento de no ver que el verdadero nombre de la virtud que sus libros ya habían encontrado era Santidad.

Quizá sí que hay una evidencia de que los primeros contactos con Chesterton habían atemperado su actitud hacia la fe católica. Se mostraba impresionado por la huella física del catolicismo que puntuaba el paisaje en los alrededores del hospital de campaña Le Treport, por el que paseaba días después de haber leído a Chesterton: «Todos los tejados son de pizarra antigua y abundan los viejos crucifijos de piedra con sus pequeñas ofrendas de flores, hierbas y otras cosas. Desde luego el cristianismo católico es más pintoresco que el puritano»[67]. Es más sorprendente aún lo que hace notar en una carta a Arthur Greeves escrita también desde Le Treport pocos días después de la primera lectura de Chesterton, hablando del anticatolicismo de la obra de George Borrow: «Pierdo de golpe cualquier simpatía por el autor cuando muestra su patriotismo con tanta intensidad (…) o cuando se deja llevar por las invectivas más vulgares al hablar de la Iglesia madre. Seguro que a ti, viejo puritano, todo eso probablemente te parece bien, ¿eh?»[68]. Este pasaje es intrigante en particular, no tanto por el antipuritanismo implícito como por la referencia reveladora al catolicismo como a «la Iglesia madre».

Al volver a Oxford tras la guerra, Lewis vio de nuevo cómo su ateísmo inmaduro era arrojado una vez más a la redoma de ideas en competición. George Hope Stevenson, su tutor en Historia, era un anglocatólico devoto, mientras que su tutor en Filosofía, Edgar Frederick Carritt, rechazaba el cristianismo y ponía toda su fe en la causa socialista de izquierdas. Con semejante compañía Lewis se encontraba entre el fuego y las brasas del proverbio o, más literalmente, entre el Dios cristiano y el fuego del infierno. Aunque, al igual que Carritt, había rechazado el cristianismo, mostraba una aversión manifiesta por el bolchevismo y el materialismo dialéctico que lo sustentaba. Si el cristianismo seguía siendo poco atractivo, la alternativa socialista era anatema. Viéndose en tierra de nadie entre dos bandos, podría sin duda perdonársele que hubiese repetido el quejumbroso lloro del Mercutio shakesperiano cuando lamentaba que una plaga se había extendido por sus dos casas.

En cualquier caso, Lewis estaba empezando a ver con más simpatía al catolicismo o al menos manifestaba más sensibilidad ante los ataques y prejuicios puritanos contra la Iglesia católica. En puridad, si no fe, al menos sentía la responsabilidad de defender a la Iglesia frente a sus enemigos. Volviendo a la obra de George Borrow, Lewis apuntó que «aún me desagrada la propaganda anticatólica», añadiendo que había encontrado «una explicación que podría haber pesado en el protestantismo desenfrenado de Borrow, que descansa en la naturaleza tan extrema de lo nórdico o sajón en él. Está entusiasmado, como nosotros lo estuvimos, con todo lo escandinavo (…). Me alegra ver que conoce el Kalevala. De aquí, por tanto, que le sea antipático algo tan profundamente latino, mediterráneo y meridional como la Iglesia»[69].

A pesar de su simpatía hacia la Iglesia, o de su intento de empatizar con ella, no mostraba ninguna intención de abandonar su postura escéptica frente a la religión. Como escribió en una carta a un amigo en 1922, la fe religiosa es «inapropiada para los que vivimos en esta época; sabemos demasiado y vemos la vida con tanta amplitud que sería culpa nuestra si no hiciésemos uso de ese paisaje tan amplio». El suyo no era ese «pequeño universo cómodo con el cielo en lo alto y el infierno en el abismo, con el absoluto por todas partes y apenas seis mil años de historia escrita». En efecto, Lewis parece afirmar que la suma de toda la experiencia humana es demasiado pequeña para la nueva generación y que las generaciones anteriores tienen muy poco que enseñarles: «Creo que deberíamos utilizar nuestro propio conocimiento, aunque eso solo nos lleve a la destrucción»[70].

En este ejemplo adicional de esnobismo cronológico se detecta la influencia de H. G. Wells, un autor con cuya lectura Lewis se había divertido desde la infancia. En 1920 Wells había publicado el primer volumen de *La historia resumida,* un proyecto que pretendía ser una narración objetiva de la historia universal pero que, de hecho, era una nueva narración de esa historia según la visión filosófica de Wells, que era el

materialismo histórico. A pesar de que en aquel momento un ateo engreído como Lewis no podía saberlo, la controversia que rodeó a ese libro acabaría siendo un hito fundamental en su conversión final al cristianismo.

La *Historia* de Wells partía en esencia de la presunción de que la sociedad humana progresaba hacia la perfección y, en consecuencia, el pasado siempre sería inferior al presente. Se trataba de un esnobismo cronológico, entronizado como erudición, de arte haciéndose pasar por ciencia. Wells sostenía que el progreso humano era ciego, beneficioso y finalmente imparable e inexorable. Percibía la historia como el producto de unas fuerzas invisibles e inmutables que evolucionarían hasta eclosionar en el siglo XX. La historia del hombre que había comenzado en las cavernas iría avanzando hacia su clímax moderno, que haría triunfar a la ciencia sobre la religión. Se pregonaba así un nuevo amanecer, un mundo feliz en el que esa felicidad sería suministrada por la tecnología. La Historia de Wells era además anticristiana de forma tácita, y le dedicaba mucho menor espacio al impacto histórico de la figura de Cristo que, por ejemplo, a la campaña de los persas contra los griegos.

El libro de Wells tuvo un impacto enorme. Fue saludado como una visión plenamente moderna de la historia, una visión libre de los prejuicios y supersticiones del pasado. Era historia contada como si Dios no importase. Joy Davidman –que estaría destinada muchos años después a convertirse en la esposa de Lewis– había leído *La Historia resumida* en 1923 como una impresionable muchacha de 18 años, para declararse atea de forma inmediata.

El crítico más estruendoso de la «historia» de Wells fue Hilaire Belloc, que publicó numerosos artículos atacando el «provincianismo y la ignorancia» del escritor, agrupados en 1926 bajo el título Comentario a *«La Historia resumida»*, de Wells. Wells replicó con *Las objeciones de Belloc,* a lo que este, con la determinación de tener la última palabra, replicó con *Belloc aún objeta*. Tras seis años de controversia Belloc afirmaba haber escrito más de 100.000 palabras refutando las tesis centrales del libro de Wells. Pero no fue la respuesta de Belloc a Wells la que acabaría acercando a Lewis a Cristo, sino el libro que G. K. Chesterton, amigo de Belloc, escribió como reacción a esa controversia.

En medio de la agria polémica generada por los seis años de enfrentamiento entre Wells y Belloc, Chesterton escribió *El hombre eterno.* Concebido como una respuesta a Wells, difería totalmente del tono belicoso de Belloc, y representaba el propio intento de Chesterton de «resumir» la historia. Era en varios sentidos un antídoto a la obra de Wells. Donde Wells había colocado a Cristo en la periferia, Chesterton lo hizo central. «He dividido el libro en dos partes; la primera es un boceto de las vicisitudes de la raza humana mientras permaneció en el paganismo; la segunda es un resumen de la diferencia sustancial que supuso la venida de Cristo»[71].

El capítulo inicial de *El hombre eterno* se abre con una discusión sobre la evolución y sus limitaciones a la hora de comprender y explicar la historia de la humanidad.

> «La mayoría de las historias universales modernas comienzan con la palabra evolución y con una explicación de esta llena de palabrería. Existe algo lento, reconfortante y gradual en torno a esa palabra, incluso en torno a esa idea. Pero de hecho, cuando se tratan los asuntos primordiales, no es una palabra muy práctica ni un concepto que dé mucho juego. No hay forma de imaginarse cómo la nada puede llegar a ser algo (…). Es mucho más lógico empezar diciendo: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra", incluso si lo que se quería decir es: "En el principio cierta fuerza indescriptible inició un proceso indescriptible".
>
> Pero la misma noción de algo suave y lento, como el ascenso a una ladera, es parte fundamental del espejismo. Además de ilusorio es ilógico, porque la lentitud no tiene nada que ver con esta cuestión. Un suceso no es intrínsecamente más o menos inteligible por el ritmo al que se produzca (…). Aquí discurre, a la par de esa consideración racionalista de la historia, la idea curiosa y confusa de que la dificultad se puede sortear, e incluso que todo misterio se pueda eliminar, confiándolo al paso del tiempo, a la dilación con la que ocurren los sucesos»[72].

La lectura de El hombre eterno tuvo un efecto impactante sobre Lewis. Tras descubrir sus obras, no había dejado de leer a Chesterton, igual que le ocurrió con George MacDonald, disfrutando del atractivo de su bondad pero negándose a sentir atracción por su cristianismo. «George MacDonald había influido más en mí que ningún otro escritor; por supuesto era una pena que tuviese esa cantilena sobre el cristianismo. Era bueno a pesar de eso. Chesterton tenía más juicio que todos los modernos juntos; dejando de lado, por supuesto, su cristianismo»[73]. Ese había sido su dictamen durante siete años, desde que leyó por primera vez a Chesterton en el hospital de campaña de Le Treport. Mientras tanto había continuado leyendo vorazmente todos sus libros, dejando que la ortodoxia religiosa de Chesterton entrase gota a gota en su corazón pero sin permitirle la entrada consciente en su cabeza. «Entonces leí *El hombre eterno,* de Chesterton, y por primera vez se me presentó una visión cristiana de toda la historia de una forma a mi parecer juiciosa»[74].

El libro de Chesterton removió hasta los cimientos el ateísmo de Lewis. Todavía tendrían que pasar seis años hasta que admitiese la fe cristiana como propia bajo la influencia de otro católico. Pero ya no podía haber vuelta a la ingenuidad de su ateísmo juvenil. La vida tras *El hombre eterno* no volvería a ser igual.

---

[*] El naranja es el color del Ulster protestante. La Orden de Orange, una sociedad secreta anticatólica abierta solo a protestantes, y que todavía ejerce gran influencia en el Ulster, fue nombrada así en honor del Príncipe de Orange, Guillermo, cuya victoria en la batalla del Boyne en 1690 afianzó el éxito de la Revolución «Gloriosa» y el final de la monarquía católica (N. del T.).

III. «NUNCA TE FÍES DE UN PAPISTA»

Nada más llegar al mundo me aconsejaron –implícitamente– que nunca me fiase de un papista y nada más llegar a la facultad –explícitamente– que nunca me fiase de un filólogo. Tolkien era ambas cosas.

Cautivado por la alegría[75].

El 18 de enero de 1927 Lewis anotó en su diario cómo estaba luchando por desenmarañar las filosofías que contendían por alcanzar la supremacía en su cabeza y en su corazón.

> «Estaba pensando en la imaginación y el intelecto y sobre el revoltijo insano que tengo acerca de ellos ahora mismo; retazos mal digeridos de antroposofía y psicoanálisis dándose codazos con el idealismo ortodoxo, todo sobre un fondo del buen racionalismo kirkeano[*]. ¡Dios mío, qué desorden! Y además, en mi caso, siempre con el peligro de caer en la superstición más infantil o de huir de ella arrojándome en el materialismo dogmático»[76].

Al día siguiente Lewis pareció buscar una solución a ese «revoltijo insano» en la originalidad perenne de los poetas románticos. Resolvió estudiar «toda la teoría de la imaginación en Coleridge» tan pronto como tuviese tiempo, «y el pensamiento de Wordsworth, que por algún motivo es muy reconfortante. Esa es la imaginación de verdad, sin duendes, ni karma, ni gurús, ni puñetero psiquismo». Había ido «desencaminado con ideas de segunda durante demasiado tiempo»[77].

Una vez más, al buscar el antídoto romántico contra el veneno de la parapsicología o el psicoanálisis, Lewis entraba en terreno peligroso. Como le ocurrió con Chesterton, para el «ateo sensato reconvertido en teísta», «todo cuidado con las lecturas era poco».

El romanticismo que Coleridge y Wordsworth pregonaron en sus Baladas líricas de 1798 fue una reacción contra el racionalismo altanero de la Ilustración. Instigaron una revolución romántica del corazón contra la idolatría de la cabeza. Pero esa revolución conllevaba un peligro inherente; que la reacción se convirtiese en una reacción desproporcionada. Los románticos siempre fueron propensos a caer en la tentación de sustituir la idolatría del intelecto con la idolatría del corazón, el culto al corazón en lugar del culto a la razón, tentación a la que los poetas románticos más oscuros –Byron, Shelley y Keats– sucumbieron. La melancolía autoindulgente de los románticos oscuros llevaba lógica e inexorablemente a la experimentación autoindulgente del Decadentismo, con Byron, Shelley y Keats convertidos en predecesores de Baudelaire, Verlaine y Wilde. Así pues, es significativo que Lewis buscase la sobriedad de los románticos más claros, Wordsworth y Coleridge, y no la embriaguez de los románticos oscuros o de los decadentistas.

A diferencia de muchos de sus seguidores, Wordsworth y Coleridge fueron muy conscientes del peligro del divorcio entre cabeza y corazón. Comprendieron que era un disparate reivindicar la fe sin razón como antídoto a la razón sin fe del siglo anterior, el disparate de reemplazar un absurdo evidente con otro. Los dos buscaron, y creyeron haber encontrado, una síntesis entre los impulsos del corazón y los dictados racionales, la unión entre fe y filosofía. En ambos casos la búsqueda del sentido de la vida les llevó desde el protocomunismo ateo o agnóstico, en forma de fervor por el anticlericalismo de la Revolución Francesa, hasta la asunción del cristianismo anglicano. En el caso de Coleridge ese anglicanismo estuvo tan empapado de ortodoxia teológica que le sirvió para plantar la semilla del tradicionalismo y el anglocatolicismo que florecería años después de su fallecimiento en el Renacer Gótico y el Movimiento de Oxford. La rotunda defensa filosófica de la ortodoxia religiosa le situó, con respecto al renacer literario católico del siglo XIX, en una posición paralela a la de Chesterton en el del siglo XX. Tanto Chesterton como Coleridge fueron catalizadores de lo que vendría después, al inicio de sus respectivos siglos.

Resulta más que llamativo que Lewis pudiese hallar una solución al «revoltijo insano» en la filosofía y las obras de un poeta como Samuel Taylor Coleridge, que condujo a otros a las mismas puertas de Roma.

Durante ese período crucial de «saneamiento» Lewis también estuvo bajo la influencia de Coventry Patmore, un poeta católico converso cuyo romanticismo le había llevado de las mismas puertas de Roma a abrazar plenamente la Iglesia. Lewis leyó su *Angel in the House* y le impresionaron vivamente sus poemas «mitad filosóficos, mitad religiosos, sobre el matrimonio como una imagen y una aproximación al amor divino». A pesar de que algunas partes «se podrían parodiar fácilmente», el lector se iba sintiendo «cada vez menos inclinado a burlarse», especialmente porque «el poema era con

frecuencia sublime»[78]. «¡Qué poeta tan admirable! Qué unidad tiene, de qué forma la absorbente métrica expresa e ilustra a la vez su amor de encarnación casi fanático»[79].

Un poeta aún más «admirable» tuvo un efecto mayor dos semanas después. A principios de julio Lewis y Owen Barfield, un amigo suyo, habían terminado de leer el Paraíso de Dante. «Me parece que alcanza cotas de poesía que no se pueden encontrar en ningún otro lugar; un éter tan refinado que es casi irrespirable», escribió con gran emoción a Arthur Greeves. «Por desgracia no puedo describírtelo con palabras. ¿Te imaginas el mayor éxtasis de Shelley con lo más solemne y duradero de Milton? Sé que parece imposible, pero eso es lo que consigue Dante»[80]. La visión divina y beatífica del poeta en el Paraíso «realmente me ha abierto las puertas de un mundo nuevo»:

> «Nunca hasta ahora me había dado cuenta de cómo es Dante (…). Es tan distinto de cualquier otra cosa que apenas lo puedo describir (…): a la vez una mezcla de complejidad intensa, incluso indescifrable, de lenguaje y pensamiento y al mismo tiempo (lo que parece imposible) una sensación de movimiento deslizante en el espacio, como una lenta danza, como un vuelo. Se parece a la sutileza matemática infinita de las órbitas, ciclos, epiciclos y elipses, inimaginable e indescriptible, pero a la vez con la libertad y fluidez del vacío y la certeza triunfante del movimiento. Me parece una poética con una sensibilidad más importante que cualquier otra que conozca. Resulta vagamente familiar; no es lo que nosotros llamaríamos sagrada –para eso es demasiado católica; y también recuerda a la teología católica en su combinación de complejidad y belleza– un círculo dentro de otro mayor, círculos gloriosos, la Unidad irradiando a través de lo Múltiple»[81].

En pleno «revoltijo insano», durante el proceso productivo de «sanación», Lewis había ido forjando su amistad con J. R. R. Tolkien, un joven profesor de lengua anglosajona. La amistad con Tolkien, tal y como escribió en *Cautivado por la alegría,* supondría «el derrumbamiento de dos viejos prejuicios»: «Nada más llegar al mundo me aconsejaron –implícitamente– que nunca me fiase de un papista, y nada más llegar a la facultad –explícitamente– que nunca me fiase de un filólogo. Tolkien era ambas cosas»[82].

Lewis reparó por primera vez en Tolkien durante una discusión sobre asuntos de la facultad en una charla a la hora del té en Merton College, el 11 de mayo de 1926. «Tuve un cruce de palabras con él después», anotó en su diario: «Un tipillo pálido, desenvuelto y suave. No creo que tenga nada de malo, aunque no le vendría mal un pescozón»[83]. A pesar de este comienzo, indiferente y no muy prometedor, pronto surgió una amistad que sería cada vez más importante para los dos.

Poco antes de este encuentro inicial, Tolkien había fundado los *Coalbiters*[*], un club de catedráticos dedicado a la lectura de las sagas y mitos islandeses. Su nombre provenía del islandés *Kolbitar*, un término humorístico para aquellos que se apoltronaban tan cerca del fuego en invierno que casi mordían el carbón. El acceso a este club informal se había restringido inicialmente a aquellos con un conocimiento suficiente de islandés, pero esas restricciones se difuminaron para permitir acceder a otros principiantes entusiastas como Lewis. En enero de 1927 ya era un habitual en las reuniones de los *Coalbiters*, y se sentía vivificado por la compañía de otros académicos afines.

Gracias a su amistad con Tolkien y su pertenencia a los *Coalbiters*, Lewis reavivó la pasión que lo nórdico había inspirado en su imaginación juvenil. No hizo falta mucho tiempo para que Tolkien, seis años mayor que Lewis, además de ser su amigo se convirtiese en su mentor. El 3 de diciembre de 1929 escribió a Arthur Greeves contándole que había permanecido despierto hasta las 2.30 de la mañana «hablando con Tolkien, profesor de anglosajón, sobre los dioses y gigantes de Asgard durante tres horas», añadiendo que «el fuego brillaba y fue una buena charla»[84].

Unos días después de esa charla nocturna Tolkien decidió enseñar a Lewis su poema sobre Beren y Lúthien. Este le escribió el 7 de diciembre expresándole su entusiasmo:

> «Puedo decir con honestidad que hacía siglos que no pasaba una velada tan agradable; y no tiene nada que ver con que sea la obra de un amigo. Si lo hubiese encontrado en una librería, de un autor desconocido, lo habría disfrutado igual. Las dos ideas que veo claramente son el sentido de realidad de fondo y su valor mitológico; la esencia de un mito es que su creador no lo haya cargado de significado alegórico, pero que sin embargo deje nacer la alegoría en el lector»[85].

Mientras Lewis había encontrado un mentor de gran valía en Tolkien, este a su vez había descubierto en Lewis a un lector atento y empático para su obra aún inédita. «Tengo con él una deuda impagable», escribió Tolkien sobre Lewis años más tarde, «que consiste en haber ejercido no una influencia en el sentido ordinario, sino un impulso totalmente desinteresado. Fue durante mucho tiempo mi único público. La idea de que mis "cosas" podían ser algo más que un simple pasatiempo se la debo únicamente a él»[86]. Tolkien reiteró esa consideración de la importancia de Lewis como impulsor para sí mismo en una carta dirigida al profesor Clyde Kilby el 18 de diciembre de 1965: «Nunca había tenido demasiada confianza en mi propia obra. Incluso ahora que tengo la certeza (lo que aún me sigue sorprendiendo) de que es valiosa también para otras personas, siento una reticencia, una especie de reluctancia a exponer mi mundo imaginario al posible desprecio de otros ojos y otros oídos. De no haber sido por el

impulso de CSL no creo que hubiese terminado *El Señor de los Anillos*, ni lo hubiese hecho publicar»[87].

Esa «deuda impagable» de Tolkien con Lewis podría quedar saldada al completo por la profunda deuda que Lewis contrajo con él. En concreto a Tolkien le debe su conversión final al cristianismo. Según Walter Hooper, biógrafo y amigo de Lewis, «descubrir la verdad existente en la mitología precipitó su conversión» al cristianismo.

> «Ocurrió en 1931, tras una larga discusión con Tolkien y Hugo Dyson que se prolongó hasta las 4 de la mañana. Después de esa conversación maratoniana, Lewis se convenció de que los mitos eran reales, y los hechos eran los que despojaban a la verdad de su brillo, vaciándola de su gloria. Tras eso se convirtió en un apologeta cristiano excelente»[88].

Este encuentro, que tendría un impacto revolucionario en la vida de Lewis, tuvo lugar el 19 de septiembre de 1931, tras invitar a Tolkien y Dyson a cenar en su cuarto del Magdalen College. Tras la cena los tres dieron un paseo a orillas del río, debatiendo la naturaleza y fin de los mitos. Lewis les hizo ver que percibía la fuerza de los mitos, pero que en el fondo eran falsos. Tal y como expresó a Tolkien, los mitos «eran mentiras, aunque fuesen mentiras forjadas con un hálito plateado».

«No», replicó Tolkien, «no lo son».

El profesor continuó explicando que los mitos, lejos de ser mentiras, eran el mejor modo de mostrar la verdad, que de otra forma sería inefable. «Venimos de Dios y, por lo tanto, es inevitable que los mitos que tejemos, aunque contengan errores, también posean una sección fragmentada de la luz verdadera, de esa verdad eterna que acompaña a Dios». Al estar hechos a imagen de Dios, y siendo Dios Creador, parte de la semejanza de Dios con nosotros es el don de la creatividad. La creación –la subcreación, propiamente dicho– de historias o mitos es un mero reflejo de la imagen del Creador en nosotros. Como tal, entonces, «los mitos pueden estar desencaminados, pero se dirigen titubeantes en dirección al puerto verdadero», mientras que el «progreso» materialista se dirige solo al abismo y la dominación del mal.

«Con la exposición de su creencia en la verdad inherente a los mitos», explica Humphrey Carpenter, biógrafo de Tolkien, «mostraba el centro mismo de su filosofía como escritor, el credo presente en el corazón de *El Silmarillion*»[89]. Del mismo modo mostraba la fatuidad del «revoltijo insano» en el que Lewis aún se debatía. Mientras escuchaba casi embelesado la exposición de la filosofía de Tolkien sobre los mitos, Lewis sintió cómo los fundamentos mismos de su filosofía teísta caían pulverizados ante la fuerza argumental de su amigo.

Apuntalado por el apoyo brindado por Dyson, que compartía sus creencias en lo

fundamental, Tolkien llevó su argumentación más allá, para explicar cómo la historia de Cristo era el Mito Verdadero, un mito que funcionaba del mismo modo que los demás, pero que sucedió en realidad; un mito que existió tanto en el ámbito de los hechos como en el ámbito de lo real[90]. De la misma forma que los hombres desvelan la verdad tejiendo una historia, Dios revela la Verdad tejiendo la Historia.

La línea de razonamiento de Tolkien conmocionó a Lewis de forma particular porque este había examinado la historicidad de los Evangelios llegando prácticamente, a su pesar, a la conclusión de que estaba «casi seguro de que lo que cuentan ocurrió de verdad»[91]. La citada conversación con Tolkien y Dyson, de hecho, ya se había visto augurada por otra mantenida cinco años atrás. Poco después de la lectura de *El hombre eterno*, de Chesterton, el libro que había sacudido su agnosticismo hasta los cimientos, le había ocurrido «algo mucho más alarmante».

> «A principios de 1926 el ateo más recalcitrante que jamás conocí estaba sentado en mi habitación, junto a la chimenea, señalando cómo la historicidad de los Evangelios presentaba unas evidencias sorprendentemente sólidas. "Muy curioso –continuó–. Toda esa historia de Frazer sobre la Deidad de Vida. Muy curioso. Casi parece que hubiese ocurrido de verdad"».

«Para comprender el impacto demoledor» de la confesión de aquel ateo, escribió Lewis, «había que conocer a aquel hombre (que jamás mostró el más mínimo interés en el cristianismo). Era cínico y obstinado como él solo»[92].

Tolkien, cinco años después, parecía haber dado sentido a todo aquello. Le había mostrado cómo los mitos paganos eran, en realidad, Dios mostrándose a Sí mismo a través de la mente de los poetas, empleando las imágenes contenidas en su mitopoiesis, para revelar fragmentos de la Verdad eterna. Avanzando un paso más en esta sorprendente teoría, Tolkien afirmaba que eso mismo ocurría con el cristianismo, excepto con la gran diferencia de que el poeta que lo inventó fue Dios mismo, y las imágenes que empleó fueron los hombres de verdad y la Historia misma. La muerte y resurrección de Cristo eran el antiguo mito de la «Deidad de Vida», excepto que en este caso Cristo era la Deidad de Vida real, en un momento preciso y verificable de la historia, y con unas consecuencias históricas definitivas. El antiguo mito se había vuelto real, manteniendo a la par el carácter mítico.

El razonamiento de Tolkien ejerció un efecto indeleble en Lewis. El edificio de su incredulidad se derrumbó, mientras se asentaban en él los cimientos del cristianismo. Doce días después se dirigió a Arthur Greeves para comunicarle que acababa de pasar «de creer en Dios a creer definitivamente en Cristo dentro del cristianismo», añadiendo que «aquella noche con Tolkien y Dyson tiene mucho que ver con todo esto»[93].

El alcance real de la influencia tolkeniana se puede rastrear en una carta de Lewis a Greeves fechada el 18 de octubre:

> «Entonces la historia de Cristo es sin más un mito real; un mito que ejerce la misma función en nosotros que todos los demás, pero con la diferencia importante de que este ocurrió en realidad. Hay que estar conforme con aceptarlo como se aceptan los demás, recordando que este es un mito creado por Dios, mientras que el resto son mitos creados por el hombre. Por ejemplo, las narraciones paganas son Dios expresándose a Sí mismo a través de la mente de los poetas, empleando las imágenes que allí encuentra, mientras el cristianismo es Dios expresándose a través de lo que llamamos las "cosas reales". Así pues, es verdad, no en el sentido de ser una descripción de Dios (que nada finito podría contener), sino en el sentido de ser la forma bajo la que Dios quiere (o puede) aparecerse ante nuestras facultades. Las "doctrinas" que extraemos del mito real son por supuesto menos reales: son una traducción a nuestros conceptos e ideas de lo que Dios ha expresado en un lenguaje mucho más adecuado, a saber, la encarnación, crucifixión y resurrección»[94].

Tolkien también se sintió hondamente afectado por el largo debate con Lewis, reuniendo la suficiente inspiración en ese encuentro como para escribir el poema «Mitopoiesis», sus versos más logrados. Este poema es la réplica de "Filomito", el amante del mito, a "Misomito", el que los desprecia, y está dedicado a «aquel que dijo que los mitos eran falsos y por lo tanto sin valor, a pesar de estar "forjados con un hálito plateado"». La alusión a Lewis como "Misomito" es una pequeña injusticia, porque él nunca despreció los mitos. Al contrario, compartía con Tolkien su gran pasión por la mitología, una pasión que se remontaba mucho más allá de aquella «larga conversación nocturna», llegando hasta los días de su niñez. Después de aquel momento, gracias a la filosofía del mito de Tolkien, ambos empezaron a compartir más que una pasión por la mitología: el convencimiento de que esta era un vehículo de la verdad.

Tras alcanzar un acuerdo en la filosofía común a ambos, la amistad entre Tolkien y Lewis floreció como nunca antes. En octubre de 1933 Tolkien anotó en su diario esta entrada: «La amistad con Lewis me compensa por muchas cosas y, además de proporcionar consuelo y placer, también me ha sido muy beneficioso el contacto con un hombre que es a la vez honesto, valiente, intelectual –es un erudito, un poeta y un filósofo– y, tras un largo peregrinaje, un amante de Nuestro Señor»[95].

Para Lewis esta amistad fue aún más importante. De no haberse cruzado Tolkien en su camino es posible que ese «largo peregrinaje» jamás hubiese llegado a término. Como ocurrió con la influencia de Chesterton cinco años atrás, Lewis estaba descubriendo que el viejo prejuicio que decía que «nunca había que fiarse de un papista» era una mentira

infatuada e infecta. De no haberse fiado de un papista, es posible que jamás hubiese hallado a Cristo. Desde luego el sendero escogido para llegar al «mero cristianismo» era en gran medida la carretera romana hacia la que le habían llevado guías como Chesterton, Tolkien, Patmore, Dante y Newman.

---

[*] William Thompson Kirkpatrick (1848-1921), «Kirk», antiguo tutor de C. S. Lewis, al que dedica un capítulo en su autobiografía *Cautivado por la alegría* (N. del T.).

[*] En inglés, literalmente, «mordedores de carbón» (N. del T.).

IV. AL ENCUENTRO DE MADRE KIRK

En el suelo de Peccatum Adae se erguía Madre Kirk, con su corona y su trono en medio del brillante círculo iluminado por la luna que había dejado a la gente silenciosa. Todas las caras estaban vueltas hacia ella, y ella miraba hacia el este, hacia el lugar por el que John descendía lentamente el precipicio (…).
–He venido a entregarme –dijo.
–Está bien –dijo Madre Kirk–. Has dado un largo rodeo para llegar hasta este lugar, a donde yo te habría traído en tan solo unos instantes. Pero está muy bien.
–¿Qué tengo que hacer? –inquirió John.
–Tienes que quitarte los harapos –dijo ella–, como ya ha hecho tu amigo, y luego tienes que sumergirte en estas aguas.
–Desgraciadamente –respondió él–, nunca aprendí a nadar.
–No hay nada que aprender –dijo ella–. El arte de bucear no reside en hacer nada nuevo, sino simplemente en dejar de hacer algo. Solo tienes que dejarte llevar.

El regreso del peregrino[96]

La misma semana en la que, junto con Owen Barfield, terminó de leer el Paraíso de Dante, poema que le había llevado a «cumbres de poesía que no se hallan en ningún otro lugar», Lewis experimentó otro hito fundamental en su camino de conversión, que le

sumergiría a unas profundidades nunca antes descubiertas. Habiendo acariciado la cumbre con Dante, el abismo fue sondeado –literal y figuradamente– mientras se bañaba con Barfield en el Támesis. En ese lugar es donde aprendió a nadar, un hecho que describió como «un gran cambio en mi vida», y que tuvo «una conexión religiosa importante»[97]. El acto de nadar, y más aún el de aprender a hacerlo por primera vez, fue para él una encarnación de la metáfora que el salto de la fe requería para una conversión religiosa. La incapacidad de nadar se relacionaba con el deseo de supervivencia, una metáfora a su vez del pecado de orgullo, mientras que la primera zambullida exitosa suponía un abandono del miedo centrado en sí mismo, imagen de la virtud de la humildad. A efectos dramáticos señaló la significación de este hecho en *El regreso del peregrino*, alegoría autobiográfica publicada en 1933 en la que Lewis trazó su «largo peregrinaje» hacia el cristianismo a través del proceso de desaprender y desembarazarse de los prejuicios heredados y acumulados durante toda su vida. Como culmen de ese peregrinaje, Madre Kirk (es decir, Madre Iglesia) le dice que tiene que sumergirse en el agua viva para alcanzar lo que su corazón desea. Esta figura hace caso omiso de la protesta de John (esto es, de Lewis) de que nunca ha aprendido a nadar. «No hay nada que aprender. El arte de bucear no reside en hacer nada nuevo, sino simplemente en dejar de hacer algo. Solo tienes que dejarte llevar». No se trataba de aprender, sino de desaprender. La humildad no se aprende, se adquiere a base de abandonar el orgullo. Desaprender el orgullo es la llave para alcanzar la humildad y, con la gracia, el requisito previo para la conversión.

El «gran cambio» que supuso aprender a nadar puede discernirse al estudiar la naturaleza de las cartas que escribió en las semanas que siguieron a ese evento crucial en su vida. A partir de entonces Lewis valora la humildad por encima de cualquier otra cosa, denigrando la ambición mundana y remarcando que el deseo de ser un escritor reconocido no es un rasgo de su carácter «que valga mucho la pena»:

> «Y contando con eso, a no ser que Dios nos abandone, encontrará la forma de cauterizar ese rasgo como sea (…). Con honestidad te digo que ser curado, a pesar del dolor, también es placentero; puedes arrastrarte hasta tu hogar, agotado y magullado, pero con un estado de ánimo sosegado, porque has dejado atrás toda ambición. Y entonces, por primera vez, se puede decir de corazón: “Venga a nosotros Tu reino”»[98].

En ese estado mental, o sentimental, Lewis comenzó a hacer sus pinitos con la teología, leyendo la obra del Barón von Hügel, teólogo católico y estudioso bíblico, y de Thomas Traherne, poeta místico del siglo XVII. La influencia de ambos, y sobre todo de El elemento místico en la religión, de von Hügel, puede detectarse en la exposición del

esteticismo místico de Lewis. «La belleza desciende de Dios hasta la naturaleza; pero puede morir, y de hecho lo hace, si ningún hombre la honra con su oración, enviándola así de vuelta a Dios, de tal forma que al hacerse consciente lo que había descendido asciende de nuevo y el círculo perfecto se cierra»[99].

Habiendo aprendido la verdad paradójica del mito con Tolkien y Dyson, y a nadar, físicamente con Barfiel y metafísicamente con la Humildad, Lewis finalmente «pasó de creer en Dios a creer en Cristo y en el cristianismo»[100]. «Convirtiéndose así», afirma Walter Hooper, «en un excelente apologeta cristiano».

La vocación de Lewis a la apología cristiana comenzó con la escritura en agosto de 1932 de El regreso del peregrino. Esta obra, la primera y una de las más logradas de Lewis, muestra algunas intuiciones brillantes sobre el proceso de «sanación» que le llevó a la conversión. Escrito con un candor y una claridad que desarman, Lewis, a través del personaje de John, su autorretrato alegórico, acompaña al lector en un trayecto intelectual durante el que desvela cómo consiguió llegar a dar un sentido sagrado al «revoltijo insano» en el que se encontraba. Contemplando los progresos de John en su «regreso» de la confusión y los prejuicios hasta una concepción cristiana de la realidad, el lector va entendiendo la postura religiosa de Lewis en los meses inmediatamente posteriores a su conversión.

La idea de elaborar algo similar a *El regreso del peregrino* parece haber surgido en la mente de Lewis antes de alcanzar el estado de «creencia definitiva en Cristo». En fecha tan temprana como 1930, cuando ya había vuelto a creer en Dios, pero todavía no se había reconciliado con una idea cristiana de Él, Lewis ya intentó describir en prosa «el proceso mediante el cual volví, como muchos de mi generación, del materialismo a la creencia en Dios»[101]. Lewis deja a la vista una cierta dosis de irritación al referirse a algunas conversiones de alto nivel de escritores como T. S. Eliot al anglocatolicismo, en 1928, o Evelyn Waugh al catolicismo, en 1930, afirmando que ese revivir religioso tendía al «clasicismo en arte, al regalismo en política y al catolicismo en religión». Incómodo con esa tendencia papista, Lewis contraargumentó afirmando que debería haber «alguna vía media entre los silogismos y la psicosis» y que «el universo no se dividía entre santo Tomás de Aquino y D. H. Lawrence»[102].

La referencia al «clasicismo en arte, al regalismo en política y al catolicismo en religión» era una alusión directa a T. S. Eliot. Esas fueron las palabras que eligió el poeta para anunciar su conversión al anglocatolicismo, y repetían a su vez la posición de su mentor, Charles Maurras, cuya postura había sido descrita en la edición de marzo de 1913 de la Nouvelle revue française como la personificación de la trinidad tradicionalista: «classique, catholique, monarchique». A Lewis le desagradaba la poesía de Eliot con la misma intensidad con la que le desagradaba la forma «católica» que había tomado su conversión.

Sin embargo, se mostró mucho más amigable con Evelyn Waugh. Había escrito una reseña muy favorable sobre la biografía de Dante Gabriel Rossetti que publicó Waugh en 1928, y sin duda estaba al corriente de la muy publicitada recepción del escritor en la Iglesia católica en septiembre de 1930. Un redactor del Bystander, comentando la conversión de Waugh, resaltaba que «este escritor joven y brillante» había sido «el último hombre de letras en ser recibido en la Iglesia católica. Otros destacados miembros del mundo literario que han recorrido el camino a Roma son Sheila Kaye-Smith, Compton Mackenzie, Alfred Noyes, el sacerdote Ronald Knox y G. K. Chesterton»[103]. La lista estaba lejos de ser exhaustiva. En la década de los 30 el goteo de conversos se había transformado en torrente, y a lo largo de esos años hubo solo en Inglaterra unos 12.000. Ese era el escenario en el que Lewis se preocupaba porque el universo estuviese dividido entre un extremo de «silogismos católicos» representados por santo Tomás de Aquino y otro de «psicosis» materialista y sensual con D. H. Lawrence como epítome. Sentía que su tarea era descubrir una vía media entre ambos extremos, pero su propia postura era tan fluctuante en esa década que tuvo que abandonar la labor, y no pudo retomarla hasta que pasaron dos años, cuando la transición del teísmo al cristianismo fue completa.

En la primavera de 1932 Lewis intentó de nuevo, sin éxito, poner por escrito la autobiografía de su conversión, esta vez en verso. De este «viaje chestertoniano», como lo denominaron sus biógrafos Roger Lancelyn Green y Walter Hooper, solo han sobrevivido 34 líneas: «Teniendo en cuenta que para ese momento Lewis ya había leído la mayoría de las obras teológicas de Chesterton, no es aventurado suponer que la idea de un "viaje" espiritual estuviese basada en una idea que sugiere el mismo Chesterton en su libro Ortodoxia»[104].

Cuando volvió a la idea de trazar su conversión espiritual en 1932 cualquier intención de hacerlo en verso había desaparecido. En su lugar eligió hacerlo mediante una alegoría estricta, o formal. El título elegido, El regreso del peregrino, tiene por descontado una poderosa resonancia de la alegoría de Bunyan[105]. Sin embargo, aparte de la similitud de títulos y la elección de la alegoría formal como medio, el parecido entre el Progreso de *Bunyan y el Regreso* de Lewis no es muy grande. Para la sensibilidad estética del segundo el puritanismo del primero era anatema. Siendo así, no hay que sobrestimar la influencia de Bunyan en Lewis, más allá de las similitudes superficiales de la forma. El Progreso influyó en Lewis de una forma similar a la que lo hizo H. G. Wells en la Trilogía del Espacio. El hecho de que H. G. Wells influyese a la hora de escoger la ciencia ficción como herramienta no significa que tuviese ninguna incidencia en la dimensión teológica de las novelas. Por el contrario, esas novelas fueron escritas como respuesta al cientificismo de Wells, a modo de antídoto ante su veneno. De modo similar *El regreso del peregrino* fue una respuesta al puritanismo de Bunyan en la

medida en que el *Peregrino* de Lewis escapa de la escasa alegría de Puritania y descubre la Alegría más allá de sus fronteras. De hecho, teniendo en cuenta los comentarios anticatólicos implícitos a lo largo de su primer esbozo de autobiografía espiritual, en 1930, se descubre con sorpresa que las influencias más profundas de El regreso del peregrino son católicas.

La idea de Lewis de lo que constituían los «extremos» y la vía media había variado considerablemente en comparación con la que caracterizó su actitud teísta dos años antes. En *El regreso del peregrino* el catolicismo, lejos de ser uno de esos extremos, parecía haberse convertido en la vía media misma, como si fuese una expresión, aunque vaga y confusa, de ortodoxia. Los ídolos de la mente se habían convertido en los «silogismos», mientras que las «psicosis» eran los ídolos del corazón. Entre los «silogismos» al norte de la vía media, descritos en la alegoría como lugares físicos que simbolizaban la idea representada, estaba Puritania, en representación del puritanismo, Zeitgeistia como el espíritu de la época o la esclavitud de la costumbre, y Superbia para el pecado de orgullo. Al sur de la vía media, entre las «psicosis», estaba Orgiástica, simbolizando la lujuria desatada, y Quietismo, representando la actitud de los cuáqueros y otros. Dentro de este último espacio se encontraban Luxinterna e Intuida, imagen de los peligros de seguir los impulsos de la fe ciega sin la luz de la razón, Ocultia, lugar de lo oculto, Estética, en representación de la adoración de la belleza o el arte por el arte, y finalmente Sodoma, representando, en efecto, Sodoma.

La influencia de Coleridge y Wordsworth se refleja claramente en el emplazamiento de la vía media ortodoxa entre los extremos de la herejía y la idolatría. De una forma muy propia de Coleridge, Lewis sostenía que el trayecto correcto entre los silogismos de la mente y las psicosis del corazón se recorría estableciendo una relación adecuada entre fe y razón. La vía media, o camino de la verdad, representaba la unión de fe y razón, mientras que las herejías al norte y al sur de ese camino eran las ideas que se habían divorciado de esa unión. Al norte estaba la razón sin fe de la Ilustración dieciochesca, contra la que habían reaccionado Wordsworth y Coleridge; al sur se encontraba la fe sin razón y la autoindulgencia de los Románticos Oscuros y los Decadentes, que representaron la reacción desmesurada al racionalismo del siglo XVIII y que ambos escritores ingleses rechazaron de igual forma.

Una presencia aún más poderosa que la de Coleridge y Wordsworth en la estructura de *El regreso del peregrino*, y por lo tanto en el estado de ánimo de Lewis poco después de su conversión, es la de Dante. La forma de colocar los pecados de la mente al norte y los del corazón al sur refleja claramente la división y categorización de los siete pecados capitales en la *Divina Comedia.* Dante sitúa a los culpables de los pecados de inmoderación o apetencias (como los lujuriosos, glotones, acaparadores y derrochadores) en el Alto Infierno, y a aquellos culpables de pecados de fraude o malicia, en el Bajo

Infierno. En un sentido amplio, y tomando la licencia que se le permite a un «acaparador de palabras» como herramienta para asir estos matices metafísicos, los primeros siguen las locuras del corazón y los últimos, las locuras de la razón. De forma parecida, en el Purgatorio, Dante sitúa en el Alto Purgatorio a los que han pecado por amar en exceso a dioses secundarios, como los avariciosos, los glotones y los lujuriosos, mientras que los culpables de un amor pervertido, que ama el daño que sufren los demás, como los orgullosos, iracundos o envidiosos, son ubicados en el Bajo Purgatorio. De nuevo, en sentido amplio, los primeros son seguidores de la locura del corazón y los segundos, de la de la razón. Teniendo en cuenta que Dante se limitó a seguir la categorización de esos pecados hecha por santo Tomás de Aquino, su mentor, en la *Summa Theologiae*, se puede ver cómo el Aquinate emerge en realidad como la influencia preeminente y destacada en la estructura de la alegoría de Lewis. Así pues, lejos de constituir uno de los extremos, santo Tomás ejerce una gran fuerza en el mismo centro de la vía media. Queda abierta la pregunta de si Lewis era consciente de esa centralidad, porque también podría haber ocurrido que Dante hubiese tenido éxito a la hora de pasar «de contrabando» la teología de su maestro dentro del pensamiento de Lewis sin que este fuera muy consciente de ello. De ser así, se daría, por supuesto, una grata ironía, o lo que Dante habría llamado divina comedia o simetría, en el hecho de que Lewis sucumbiese al mismo «contrabando teológico» que fue más adelante uno de los propósitos de sus propias obras de ficción. Lewis había recorrido un largo camino en los dos años que pasaron desde que concibió la idea de poner por escrito la historia de su conversión, tal vez de forma indirecta.

Además de la influencia evidente de Coleridge y Wordsworth, y la influencia destacada de Dante y, a través de él, de santo Tomás, abundan otras en las páginas de *El regreso del peregrino*. Se hace difícil contemplar la obra de forma panorámica sin que venga a la mente de forma repetida la *Ética* de Aristóteles, y el propio Lewis desliza pistas sobre otras influencias en los epígrafes empleados al comienzo de cada libro que compone el *Regreso*: las citas son de Platón, Boecio, Spenser, Milton, Pascal, Virgilio, Bunyan y George MacDonald.

Un epigrama del teólogo anglicano Richard Hooker se inserta de forma significativa al comienzo del Libro I, indicando la familiaridad de Lewis con la obra del teólogo que se convertiría con toda probabilidad en el más importante a lo largo de su vida. A pesar de que Hooker pertenecía a la Iglesia de Inglaterra, su posición en el contexto de las posturas de esta denominación es singularmente católica. Hooker fue –posiblemente en mayor medida que cualquier otro teólogo anglicano– el máximo detractor de la posición puritana de su época y del fundamentalismo y evangelismo protestante actuales, que sostienen que la Escritura es la única guía para la conducta humana. En contra del credo de la sola scriptura, que también se podría denominar bibliolatría, Hooker mantuvo en su

obra maestra, *Laws of Ecclesiastical Polity,* que los sacramentos eran centrales en el culto cristiano, y que la santa Tradición, sancionada por la autoridad de la Iglesia, era una parte integral del depósito de la fe. Desde luego no hay duda de que, a pesar de su esfuerzo ocasional por evitarlo, al escoger a Hooker como al teólogo del que tomó mayor referencia, Lewis estaba insertándose en la esfera más alta del anglocatolicismo de la Iglesia de Inglaterra.

La postura antipuritana de El regreso del peregrino es clara desde su mismo comienzo: de hecho lo es desde la primera frase del libro: «Soñé con un niño nacido en la tierra de Puritania llamado John»[106]. Incluso el título del capítulo inicial, «Las leyes», da a entender cómo Lewis hace equivalentes el puritanismo y el fariseísmo, conocedor de la letra de la ley pero ciego a su espíritu. Dios es visto como el dueño de la viña, ese propietario ausente más visible por su falta que por su presencia. Se le ama solo en teoría, pero en la práctica se le teme y es de sospechar que en secreto se le odie. Las reglas son estrictas, pero se hacen llevaderas con la aprobación tácita de la hipocresía. Para practicar la religión se utilizan máscaras, ilustrando su artificialidad[107], y se portan «ropajes feos e incómodos», dando muestra de su ausencia de alegría. En resumen, el «dueño de la viña» puritano emerge como un Gran Hermano orwelliano, un teóricamente benigno tirano.

No sorprende que John quiera escapar. Abandona Puritania y, tras viajar muy lejos, se encuentra con el señor Ilustrado, el espíritu del racionalismo ateo, que le informa con gran solemnidad de que el Señor de la viña no existe[108]. Se dedica entonces a errar, entrando al final en Zeitgeistia, una tierra regida por el Espíritu de la Época. Halla en ese lugar a Segismundo Ilustrado, encarnación freudiana e hijo del señor Ilustrado. Segismundo se refiere a su padre con desdén como a «un viejo vano e ignorante, casi un puritano»[109].

John es encarcelado por el Espíritu de la Época, pero la Razón, una bella mujer que monta un caballo negro, le libera: «… era tan alta como un Titán, una virgen reluciente revestida con una armadura y portando una espada desnuda en la mano»[110]. La imaginería asociada a la Razón, siempre virgen, como la pureza personificada, no necesita explicación. Después de destrozar al Espíritu de la Época lleva a John hasta la libertad, y le explica que los que han sido esclavizados por el Espíritu de la Época «han dejado de escuchar a las únicas personas que podrían haberles explicado lo que eran realmente.

–¿Y quiénes eran? –pregunta John.

–Mis hermanas pequeñas, llamadas Filosofía y Teología»[111].

Después de que la Razón le escolte hasta el camino principal, la vía media, John encuentra a Virtud y recorren juntos el trayecto. Sin embargo enseguida «la carretera terminaba abruptamente, dando a un desfiladero o abismo, casi como si la hubiesen

partido por la mitad»[112]. Virtud y John están debatiendo sobre qué camino es el mejor para sortear el abismo, cuando son interrumpidos por una tercera voz: «Ninguno de los dos podrá atravesarlo, a menos que yo os lleve». La voz pertenece a una anciana señora, Madre Kirk, es decir, Madre Iglesia. «Hay gente del pueblo que dice que es una visionaria», susurra Virtud a John, «pero otros dicen que está loca». John responde también entre susurros: «No debería fiarme de ella. Me da la impresión de que es una especie de bruja». A la vista de lo frágil y anciana que parece, John le pregunta que cómo piensa llevarlos hasta abajo, siendo más probable que ellos dos tengan que llevarla a ella. A esto Madre Kirk (Madre Iglesia) replica que puede hacerlo «por el poder que el Señor me ha concedido.

–¿Entonces tú también crees en el Señor? –pregunta John.

–¿Cómo no iba a creer, siendo la mujer de su hijo?»[113].

Tras declararse de forma implícita la Esposa de Cristo, Madre Kirk explica que el gran abismo en la carretera fue provocado por una catástrofe, la Caída: «En el mismo momento en que extendió la mano y cogió el fruto, hubo un temblor de tierra y el país se partió en dos, abriéndose una sima entre el norte y el sur. Desde entonces, en lugar del jardín, solo hubo un abismo, al que la gente llama el Gran Cañón. Pero en mi idioma su nombre es Peccatum Adae»[114].

No deja de intrigar, incluso de parecer raro, que Lewis quiera terminar este monólogo con la afirmación de que la lengua de Madre Kirk es el latín. La Iglesia anglicana, a la que Lewis se había unido tras su conversión, se había decantado por las lenguas vernáculas, mientras que la liturgia católica en aquella época se desarrollaba únicamente en latín, su lengua oficial.

Por otra parte es aún más intrigante que Lewis incluyese una sátira de las divisiones en la Iglesia de Inglaterra entre los tradicionalistas anglocatólicos y los liberales de la «Iglesia Media», mediante la introducción de los personajes del señor Liberal y Neoangular. Igual de extraño resulta que John solo encontrase a esos personajes tras abandonar a Madre Kirk para seguir su propio camino. En una carta dirigida en febrero de 1934 a un amigo irlandés, Canon Claude Chavasse, aludiendo al propósito de esa sátira dirigida hacia las facciones que componían la Iglesia de Inglaterra, afirmaba que la parte liberal de la Iglesia sufría «una confusión que no es cristiana entre la simple bondad natural y la Gracia», y que eso era «lo que más temo y odio del mundo». Pero, si hacia esa facción sentía odio y temor, hacia la tradicionalista y conservadora tampoco albergaba amor: «Lo que estoy atacando con la figura de Neoangular es a esa gente que da la impresión de tratar de convertir el cristianismo en algo más elitista, presentable para la burguesía» y «T. S. Eliot representa él solo todo aquello contra lo que estoy luchando»[115].

En otra carta, esta vez a su amiga la Hermana Penélope, que también le preguntó por

el significado de la sátira acerca de las facciones de la Iglesia anglicana en *El regreso del peregrino*, Lewis decía: «Para mí la distinción no está entre Alta y Baja Iglesia, sino entre religión realmente sobrenatural y salvífica, por una parte, y versiones aguadas modernistas, por la otra»[116]. Desde luego, si se viese obligado a elegir entre el mal modernista de la Iglesia liberal y el «ceceo» de la estirada Iglesia anglicana Conservadora, de Chelsea[117] y «católica» a lo Eliot, Lewis habría elegido a su pesar la segunda. En cualquier caso no se encontraba a gusto en ninguna de las dos.

Su preferencia, entre la Iglesia tradicional y la liberal, a favor de la primera se muestra al final de *El regreso del peregrino*, cuando John se abandona definitivamente en los brazos de Madre Kirk y se prepara para sumergirse en las aguas bautismales. Mientras lucha por encontrar la fuerza suficiente para morir a sí mismo y poder sumergirse en el agua de la vida, los espectros de los escépticos que se había ido encontrando en su camino tratan de disuadirle de dar el paso final en su conversión. El viejo señor Ilustración y su hijo Segismundo se le aparecen, desdeñando su deseo de conversión al tildarlo de «melancolía religiosa». «Detente ahora que estás a tiempo», le advierte. «Si te sumerges, te estás sumergiendo en la locura»[118]. Otros muchos van apareciendo, y finalmente lo hace Liberal, la personificación de la Iglesia liberal anglicana, que trata de convencerle de que no se una a Madre Kirk: «Querido amigo, estás perdiendo la cabeza. Esas conversiones repentinas y esas luchas violentas no llevan a ningún sitio. Hay que deshacerse de muchas de las cosas que nuestros antepasados creían necesarias. Es todo mucho más fácil y amable, más bello y benévolo de lo que pensaban antes»[119]. Pero lo significativo aquí no es la presencia de Liberal entre los escépticos, sino la ausencia de Neoangular. Lewis, tarde y a regañadientes, admite que al menos T. S. Eliot y los anglocatólicos buscan a Madre Kirk, si bien aún no la han encontrado.

Tras sumergirse en el agua del bautismo, John escucha «otra voz que suena a sus espaldas», la voz de Dios mismo, que le explica el significado y el misterio de la existencia en unos términos significativamente similares a los que había empleado Tolkien en aquella «larga charla nocturna» del año anterior:

> «Hijo mío, si así lo quieres, llámalo mitología. No es más que la verdad, no los hechos; una imagen, no lo real. Pero es la mitología que Yo quiero, es Mi invención, el velo tras el cual he elegido aparecerme desde el principio de los tiempos hasta ahora. Por eso te doté de imaginación, y por eso te doté de sentidos, para que pudieses ver Mi rostro y vivieses. ¿Qué tendrías, si no? ¿No has oído la historia de Sémele que circula entre los paganos? ¿Ha habido alguna época, en algún lugar, en la que los hombres no supiesen que el pan y el vino eran la carne y la sangre de un Dios muerto que vivía?»[120].

De este modo, en una muestra final de la gracia, Lewis presenta la voz misma de Dios explicando la importancia profunda del santo Sacramento de Su Cuerpo y Su Sangre, aunque lo haga, significativamente, con el lenguaje filosófico del mito de Tolkien. A modo de paralelismo se podría comparar el tratamiento que da a esta materia Lewis con la cita de las palabras de Tolkien en una carta a su hijo, hablando de la importancia del Santo Sacramento:

> «Más allá de la oscuridad de mi vida, tan llena de frustraciones, me gustaría mostrarte lo más digno de ser amado en este mundo: el Santo Sacramento… Aquí encontrarás enamoramiento, gloria, honor, fidelidad, y el verdadero fin de todo aquello que puedes amar, y aún más. La Muerte, por la divina paradoja de que lo que termina con la vida y hace que todo se rinda ante sí, también hace que lo que buscas en tus relaciones terrenas (amor, confianza, alegría) permanezca al degustarlo o al anticipar su gozo, y le da una entidad real, de eterna duración, que todo corazón humano desea»[121].

Tras la publicación de *El regreso del peregrino* muchos críticos asumieron que Lewis se había sumado a la larga lista de conversos al catolicismo. La publicación benedictina Downside Review saludó la «notable contribución de Lewis a la literatura católica» y una reseña en Blackfriars, editada por los dominicos, fue también efusiva, describiendo el «renacer del género alegórico de la mano de Lewis» como «muy acertado». El Catholic World, publicado en Nueva York por los Padres Paulistas, alababa *El regreso del peregrino* como «una obra con un estilo brillante», «una crítica cáustica y arrolladora de la filosofía, religión, política y el arte modernos». W. Norman Pittenger, un pastor anglicano y profesor de teología en el Seminario General de Nueva York, escribía en The Living Church asumiendo que el peregrino, según la lectura del libro, «finaliza sus días descansando en un lugar que imaginamos que no es otro que la Iglesia de Roma. Puede que los anglicanos hubiesen deseado que terminase siendo uno de los suyos, pero Lewis, que es católico, no parece compartirlo. Este libro encontrará muchos lectores agradecidos, aunque no acaben en las plácidas praderas del catolicismo»[122].

No es sorprendente que muchos supusieran que Lewis se había convertido al catolicismo. Todos los indicios que arroja su encuentro con Madre Kirk (Madre Iglesia) en *El progreso del peregrino* parecerían sugerir que no había otra lectura posible. Puede que los católicos hubiesen deseado que terminase siendo uno de los suyos, pero Lewis, que era anglicano, no parecía compartirlo.

V. INTUICIONES Y REACCIONES

«Las reacciones de CSL eran extrañas. Nada le rinde un mayor tributo a la propaganda roja que el hecho de que él –que sabe que en todo lo demás son mentirosos y difamadores– se crea todo lo que se dice en contra de Franco y nada de lo que se dice a su favor. Al fin y al cabo el fundamento último de la Iglesia de Inglaterra es el odio a nuestra Iglesia, tan profundo que permanece incluso cuando caen todas las superestructuras (¡Por ejemplo, CSL venera el Santo Sacramento y admira a las monjas!). Cuando un luterano es encarcelado se enfurece, pero, si los sacerdotes católicos son masacrados, no cree que sea verdad e incluso me atrevería a decir que piensa que en el fondo se lo han buscado».

J. R. R. TOLKIEN[123]

Comentando la reacción que provocó la publicación de El regreso del peregrino, Green y Hooper, biógrafos de Lewis, señalan que «la mayoría de los críticos supusieron que era más católico de lo que él mismo creía ser»[124]. Además de la presunción de muchos críticos de que el autor del libro tenía que ser católico, el rumor de la conversión de Lewis había empezado a circular por los doctos salones de Oxford. Paul Elmer More, un crítico literario y filósofo americano, visitó Oxford en julio de 1933, poco después de haber leído *El regreso del peregrino*. Asombrado ante la naturaleza de la alegoría establecida por Lewis, consultó con su amigo John Frederick Wolfenden, profesor de filosofía en el Magdalen College, si Lewis había sucumbido a la llamada de Roma. «Le

pregunté sobre Lewis, sobre cómo había sido su experiencia y sobre si se había convertido al catolicismo y el significado de la "Madre Kirk" a la que su Peregrino había vuelto. Wolfenden respondió que no sabía mucho de ese asunto, pero que estaba seguro de que Lewis no se había hecho católico»[125].

En su obra *C. S. Lewis y la Iglesia de Roma*, Christopher Derrick señala que de hecho era «comprensible» que la figura de Madre Kirk hubiese llevado a muchos a asumir que Lewis tenía que ser por fuerza católico.

> «El hecho de que el idioma de Madre Kirk parezca ser el latín demuestra poco. Pero lo que sí es significativo es que exige obediencia como por derecho propio, que para el peregrino la mejor forma de hallarla sea *"desde el principio"* y *"cuando se es niño"*; que Dios (el *"Señor de la viña"*) siga dirigiendo a los hombres hacia ella; que, *"si las cosas van como deberían"*, el pagano acabe por encontrarla; que el peregrino, en la última estancia, llegue a ella al confrontarse con la muerte; y esté *"obligado"* a ir a ella si quiere encontrar a Cristo; que, a pesar de su aspecto inicial de hechicera vestida con harapos, aparezca *"coronada y con un cetro en la mano"* con todos los rostros vueltos hacia ella cuando llega el momento para el peregrino de tomar la decisión final.
>
> Todo esto apunta hacia una noción muy tradicional, e incluso muy católica, de qué es *"la Iglesia"*. Incluso el nombre de Madre Kirk conlleva esa sugestión, puesto que "la Santa Madre Iglesia" es una expresión natural y tradicional en boca de un católico, pero muy infrecuente para un anglicano. Tampoco es hecha igual, sin más, a Cristo, que solo aparece una vez en el relato, de forma breve aunque crucial, y se distingue con claridad de ella. Se trata de su Esposa, que es la forma de referirse a la Iglesia en las ocasiones en las que no es llamada "Su Cuerpo"»[126].

Puede que lo que más sorprenda de *El regreso del peregrino* no sea la impresión de que se trata de una obra «católica», sino lo que sorprendió a su autor esa idea. En *La alegoría del amor* Lewis alude a «un hombre de nuestra época que trató de escribir una alegoría apologética en general para todos los que profesan el cristianismo y se llaman a sí mismos así, y se sorprendió al ver su obra atacada y defendida como defensa de Roma»[127]. Es evidente que ese hombre era una ficción literaria, y Lewis hablaba de su propia experiencia con *El regreso del peregrino*. Puso por escrito ese esfuerzo por distanciarse del supuesto catolicismo de la obra en el prefacio a la tercera edición, publicada en 1943. «Elegí el nombre de Madre Kirk», insistía, «porque Cristiandad no es muy convincente. Causa así un efecto, natural en el lector, al presentarle una postura eclesial mucho más definida que la que podría manifestar. Este libro se refiere únicamente al cristianismo en oposición a la incredulidad. Las cuestiones de

denominación no vienen al caso»[128]. Esta insistencia en la ambivalencia del término Madre Kirk no es muy convincente y, como observó Christopher Derrick, «la argumentación en este punto es manifiestamente débil»[129]. El mismo autor apuntó que a lo largo de todo *El regreso del peregrino* «Lewis mostró una ingenuidad maravillosa al asignar nombres alegóricos de personas y lugares a cada postura religiosa y filosófica posible. Habiendo elegido presentarlos así fácilmente podría haber asignado un nombre de este tipo al "mero Cristianismo", visto como algo distinto del mismo Cristo pero sin implicación eclesiástica. Algunas de las posibilidades obvias son "Evangelia", "Fe" y "Cristina". En contra de lo que intentó sugerir, la elección de "Madre Kirk" no se hizo a falta de otras mejores»[130]. Lo que concluye Derrick, y desde mi punto de vista lo hace de forma convincente, es que la explicación verdadera para la elección del nombre de Madre Kirk en particular, y para el tono católico que permea toda la obra en general, se puede atribuir al hecho de que se escribió siguiendo una corriente de conciencia ininterrumpida, en solo dos semanas. «Semejante velocidad de escritura necesariamente facilita que la parte más inconsciente de la mente de un escritor se traicione de forma más franca de lo que la deliberación y el ritmo sosegado permitirían. Es posible que en 1932 la comprensión instintiva o natural de Lewis de "la Iglesia" fuese mucho más católica de lo que su mente consciente supo o deseó»[131]. La lectura de Dante, Coleridge y Chesterton, tan reciente en aquella época como la discusión con Tolkien y Dyson, se habían amalgamado en el caldero conceptual del que surgió *El regreso del peregrino* como una expresión elaborada de deseo catártico (y católico). «Sin embargo», añade Derrick, «parece que la parte consciente de la mente de Lewis volvió a tomar el control».

El problema fue que esa parte consciente se conducía bajo la poderosa influencia de los prejuicios inconscientes. El punto hasta el que la presencia acechante y llena de prejuicios de Puritania estaba impidiendo que Lewis abandonase su sombra se puede descubrir en la relación del autor con Sheed and Ward, la editorial católica que publicó la segunda edición de *El regreso del peregrino*. «No me gustaba mucho la idea de tener un libro mío, y menos uno religioso, distribuido por una editorial papista, pero en vista de que ellos parecían convencidos de poder venderlo y Dent no, cedí»[132]. Frank Sheed escribió el texto de la sobrecubierta para la nueva edición, alabando el libro por su ingenio y manifestando que Lewis era desde luego más divertido que Bunyan. El paso en falso de Sheed en lo tocante a Lewis fue vincular Puritania con el Ulster: «Esta narración arranca en Puritania (Lewis fue criado en el Ulster)…». Teniendo en cuenta que la narración, de hecho, arranca en Puritania, que es en gran medida autobiográfica, y que Lewis nació en el Ulster, se podría pensar que el enunciado era bastante inocuo. Aun así consiguió hacer saltar los prejuicios sensibles de Lewis. «Si alguna vez alguien te pregunta por ese tema», escribió Lewis a Arthur Greeves, «explícale bien claro que no

me consultaron, y que ese texto de la solapa es una maldita mentira, escrita para intentar vender el libro a la chusma de Dublín»[133]. La furiosa reacción sorprende por lo estridente. ¿Cuál es exactamente esa «maldita mentira»? ¿Por qué la presunción de que la población «papista» de Dublín es «chusma»?

Bajo la luz de esa sobrerreacción extraña merece la pena recordar el juicio de Tolkien acerca de los prejuicios de cualquier respuesta de Lewis a todo lo que sonase «papista», aunque conlleve una cierta injusticia:

> «Hasta que pasó un tiempo no caí en la cuenta de que había más en el título de *El regreso del peregrino* de lo que había comprendido (puede que igual que el mismo autor). Lewis iba a regresar. No iba a entrar al cristianismo por una nueva puerta, sino por la antigua, al menos en el sentido de que al tomarlo de nuevo también iba a retomar, o al menos resucitar, los prejuicios que con tanta diligencia le implantaron en su infancia. Iba a ser de nuevo un protestante norirlandés»[134].

Lo injusto de la afirmación de Tolkien estriba en sostener que Lewis revertiría su situación para ser de nuevo un estereotipado protestante del Ulster o, lo que es lo mismo, un «cristiano» puritano y furibundo anticatólico. Como se verá, su concepción del «mero cristianismo» es de lejos más católica, en su sacramentalismo y en su defensa de la tradición y autoridad eclesiásticas, de lo que sería tolerable para el presbiteriano típico o para un calvinista moderno. La postura cada vez más incómoda de Lewis en una sedicente «centralidad» del «mero cristianismo», situada entre las ramas protestante y anglocatólica de la Iglesia de Inglaterra, era en realidad una solución de compromiso personal entre el catolicismo de facto de sus creencias principales y los «prejuicios protestantes que con tanta diligencia le implantaron en su infancia».

Durante toda la década de los 30 y los 40 Lewis y Tolkien batallaron en el campo religioso entre ellos y contra otros muchos, dentro del círculo de amistad conocido como los Inklings, un grupo de almas en general afines que se encontraban con regularidad en los aposentos de Lewis en el Magdalen College y en el Eagle and Child, un céntrico *pub* oxoniense.

Warnie Lewis, en la inédita biografía de su hermano, afirmaba que los Inklings…

> «Necesitan cierta explicación. No eran ni una sociedad literaria ni un club, hablando con propiedad, pero compartían características de ambos. No existían reglas, ni rangos, ni agendas, ni elecciones formales, excepto la regla aceptada de que nos reuniríamos en casa de Jack todos los jueves después de cenar. De vez en cuando acogíamos a nuevos miembros, sin formalidades (…). Era infrecuente que se propusiese un nuevo nombre que no fuese aceptado, porque todos (…) sabíamos

el tipo de personas que queríamos y las que no. En la cima de esta última clase Jack colocaba a aquellos que dogmatizan sin evidencias, y a la hora de demostrar algo solo saben fanfarronear echando mano de clichés»[135].

La escasa formalidad hace difícil señalar la fecha exacta en la que los Inklings comenzaron a formarse. Probablemente el grupo empezó a reunirse a comienzos de la década de los 30, justo cuando los Coalbiters dejaron de hacerlo. Este último grupo se extinguió de forma natural cuando su fin, la lectura de las principales sagas islandesas culminada con el Edda Mayor, se completó. Así pues, los Inklings llenaron el hueco que había dejado la disolución del grupo anterior. «No hay sonido que me guste más que la risa de hombres adultos»[136], escribió Lewis, ilustrando la necesidad que sentía de una amistad relajada y relajante entre espíritus afines. Al tratar sobre la amistad en *Los cuatro amores*, Lewis deja caer una pista acerca de por qué los Inklings acabaron convirtiéndose en una parte central de su vida desde sus inicios hasta su desaparición un tercio de siglo después. «En este tipo de amor», escribió, «¿Me quieres? significa ¿ves la verdad como yo? o, al menos, ¿te importa la misma verdad que a mí?. Aquel para el que esta misma pregunta, que para otros es de poca consideración, sea importante, puede ser nuestro amigo. No es necesario que estemos de acuerdo en la respuesta»[137].

Ya desde el comienzo los Inklings estuvieron muy lejos de ser una mera sustitución de los Coalbiters. Mientras los primeros habían sido fundados por Tolkien con un propósito específico, los Inklings se centraban en Lewis, sin una intención concreta más allá del vago interés por la literatura, y la noción igualmente vaga de su afinidad espiritual. Lewis era el núcleo sin cuya presencia cualquier reunión habría sido inconcebible, pero Tolkien también estaba casi siempre presente. Barfiel también era considerado un miembro fundamental, si bien su trabajo como abogado en Londres le impedía asistir regularmente a las reuniones. Otros miembros prominentes eran Warnie Lewis, R. E. Harvard, converso católico y profesor en Oxford, Charles Williams, excéntrico, ecléctico, académico y autor de «novelas de aventuras teológicas», y Hugo Dyson, el profesor asociado de Inglés en la Universidad de Reading que junto con Tolkien había sido fundamental para la conversión de Lewis.

Los Inklings se reunían de ordinario dos veces por semana: en días laborables lo hacían por la mañana en un *pub*, normalmente los martes en el Eagle and Child, al que habían bautizado familiarmente como el Bird and Baby[*]. Los jueves por la noche se congregaban en los alrededores espaciosos de las habitaciones de Lewis en el Magdalen College, donde uno de los miembros solía redactar un manuscrito –bien fuese un poema, un cuento o un capítulo de alguna obra en la que estuviese trabajando– y leerlo después de viva voz. A esto seguía una sesión de crítica del resto de miembros. «De allí surgía un manuscrito, y el resto nos congregábamos y dictábamos sentencia sobre él», recordaba

Warnie Lewis. «Se trataba de un juicio real, sin parcialidad, porque nada más lejos de los *Inklings* que ser una sociedad para la mutua admiración; entre nosotros la alabanza de las obras buenas era constante, pero la censura hacia las malas, o no tan buenas, era en ocasiones directa y brutal. Leer para los *Inklings* era una ordalía formidable. Todavía recuerdo el temor y temblor que sentí al exponer el primer capítulo de mi primer libro, pero recuerdo igualmente mi gran satisfacción ante la buena acogida que tuvo»[138]. En los primeros encuentros de los *Inklings*, Tolkien fue leyendo el manuscrito de *El Hobbit*, como haría después con *El Señor de los Anillos* capítulo a capítulo, según los iba redactando. De manera similar, Lewis expuso el manuscrito de sus propios trabajos, como ocurrió con las Cartas del diablo a su sobrino, *El problema del dolor* y *Lejos del planeta silencioso*.

Tras dedicar *El problema del dolor*, publicado en octubre de 1940, a los Inklings, su antiguo discípulo y amigo Bede Griffiths le escribió preguntándole quiénes eran exactamente. Lewis respondió que «los Inklings, a los que he dedicado *El problema del dolor*, son Williams, Dyson de Reading y mi hermano (anglicanos) y Tolkien y mi médico, Harvard (de tu Iglesia)»[139]. A pesar de que la vocación religiosa de Griffiths con los benedictinos le impidió implicarse con los Inklings, fue una figura importante en la vida de Lewis. De hecho supuso una pieza fundamental en el rompecabezas de influencias que se aunaron para forjar la conversión de Lewis al cristianismo.

Para Barfield, Griffiths y Lewis era motivo de debate quién había tenido mayor influencia en la conversión del último. En una ocasión, mientras Barfield y Griffiths comían en casa de Lewis, este se refirió a la filosofía como a «un asunto». «No fue un asunto para Platón», replicó Barfield, «fue un camino». «El acuerdo silencioso pero ferviente de Griffith y la rápida mirada de entendimiento entre ellos me reveló mi propia frivolidad. Se había pensado, dicho, sentido e imaginado suficiente. Empezaba a ser el momento de hacer algo»[140].

A pesar del papel inadvertido que jugaron en el golpe de gracia para la conversión de Lewis, ni Barfield ni Griffiths eran cristianos en el momento de esa conversación providencial. Por una curiosa coincidencia, sin embargo, tanto Lewis como Griffiths se convirtieron al cristianismo y recibieron la Primera Comunión el mismo día, en las Navidades de 1930: Griffith como católico el día de Nochebuena y Lewis como anglicano el día de Navidad.

Antes de su conversión al catolicismo, Griffith atravesó una breve fase anglicana, y se encontraba preparándose para el ministerio en la Iglesia de Inglaterra, cuando la lectura del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* de Newman modificó su concepto del cristianismo y de la Iglesia.

> «Creía entonces que la Iglesia fundada por Cristo era una realidad histórica, que

> tenía una continuidad histórica desde la época de los apóstoles hasta el momento actual. Pensaba que esa continuidad se podía encontrar en la Iglesia de Inglaterra, pero entonces se me reveló el peso abrumador de la evidencia de la continuidad en la Iglesia de Roma»[141].

Pocos meses después de ser admitido en la Iglesia Griffiths se planteó su vocación como monje en Prinknash, abadía benedictina en Winchcombe, y el 20 de diciembre de 1932 ingresó como novicio. El 21 de diciembre de 1936 pronunció los votos solemnes.

Desde el momento de su conversión, Griffiths comenzó a debatir con Lewis la adecuación de sus posturas respectivas. Lewis, por el contrario, era reacio a sopesar con él las distinciones doctrinales entre catolicismo y anglicanismo. «Como resultado», escribió Griffiths, «acordamos no volver a discutir nuestras diferencias (…), y desde entonces hubo una cierta reserva en nuestra amistad»[142].

Aunque reservada, esa amistad se mantuvo, tal y como ocurrió con la que les unía respectivamente con Owen Barfield, el único miembro del trío original que aún se resistía a la conversión. Sesenta años después Barfield recordaba su amistad con un afecto nostálgico:

> «Lewis, Griffiths y yo dábamos largos paseos y hablábamos mucho de teología (…). En una ocasión estaba hablando con Griffiths y le dije que era agnóstico, y comenzamos a charlar sobre la condenación. Dijo alguna cosa que provocó que le respondiese que, en ese caso, yo estaba condenado. Nunca se me olvidará la tranquilidad y serenidad con la que se giró y me respondió: “por supuesto que lo estás”. Lewis se divirtió mucho cuando se lo conté más tarde»[143].

Aunque Griffiths no podía asistir a los encuentros de los Inklings, había un número sorprendentemente alto de católicos entre sus miembros. Además de Tolkien y Harvard, también estaba James Dundas-Grant, George Sayer, el dominico Gervase Mathew y Christopher, el hijo de Tolkien. Una presencia católica tan significativa creaba cierta tensión, sobre todo por parte de Hugo Dyson. Aunque era un anglicano tradicionalista, Dyson se sentía agraviado por el alto porcentaje de «papistas» en su entorno, un hecho al que aludió Warnie en la entrada de su diario del 15 de agosto de 1946. Después de que Tolkien invitase a una reunión de los Inklings a J. A. W. Bennett, católico de Queen’s College, Warnie escribió:

> «Unos pocos Inklings, solo Ronald [Tolkien], Humphrey [Harvard], nosotros [los hermanos Lewis] y B[ennett] (…) al que ha traído Ronald de Queens. He escuchado con poco agrado que Ronald habla de invitarle ocasionalmente; con

poco agrado por dos motivos, primero, porque es un tipo aburrido y, segundo, porque es católico. No tengo ningún problema en que lo sea, pero Hugo, que tiene una postura tan marcada que sorprende, ha amenazado varias veces estos últimos tiempos con abandonar los Inklings si se unen más papistas»[144].

Bennett, a pesar de eso, se convirtió en un miembro ocasional de los Inklings y, aunque Dyson no abandonó el grupo, estaba claro que cada vez le contrariaba más la presencia católica. La tensión entre Dyson y Tolkien se manifestó en su desagrado hacia *El Señor de los Anillos*. En un encuentro el 24 de abril de 1947 entre Tolkien y su hijo Christopher, por una parte, y el doctor Harvard, el sacerdote Mathew y los hermanos Lewis, por otra, mientras estaban acomodándose para leer el último capítulo llegó Dyson. Warnie escribió que «Dyson entró justo cuando nos estábamos sentando y, como ahora ejerce su derecho al veto –creo que de forma injusta–, tuvimos que dejarlo»[145].

El ejemplo más desconcertante de las tensiones existentes entre católicos y no católicos entre los Inklings había ocurrido tres años antes, en octubre de 1944, tras la llegada inesperada al Eagle and Child de Roy Campbell, un controvertido poeta católico, durante una de las reuniones habituales de Lewis, Tolkien y los demás. El encuentro con Campbell es particularmente significativo a la hora de percibir los matices de la complejidad de la relación de Lewis con la Iglesia católica.

La mañana de ese martes, cuando Tolkien entró en el Eagle and Child acompañado por Charles Williams, se sorprendió al ver que los Lewis ya se habían acomodado. La conversación era «bastante animada» y Tolkien reparó en «un hombre alto y demacrado, vestido a medias de caqui y a medias de muftí, con un enorme sombrero de cuáquero, ojos brillantes y nariz ganchuda, sentado en una esquina. El resto estaban de espaldas a él, pero pude ver en sus ojos que estaba siguiendo la conversación con un interés bastante alejado de la incómoda sorpresa con la que acogía mi presencia y la de los Lewis el público británico (y americano) del *pub*»[146]. El desconocido le recordó a Trancos, de El Señor de los Anillos, el misterioso montaraz que escucha a escondidas la conversación de los hobbits en el Póney Pisador de Bree:

> «De repente se introdujo en la conversación, con un acento ilocalizable, haciendo referencia a algo dicho sobre Wordsworth. En pocos segundos quedó claro que era Roy Campbell (…). ¡Qué escena! Sobre todo teniendo en cuenta que, no hacía mucho, C. S. L. lo había satirizado en el Oxford Magazine (…). Todavía quedaba mucho del Ulster en Lewis, aunque oculto a sí mismo. Después las cosas se precipitaron y se enardecieron, y yo llegaba tarde a comer. Fue (quizá) gratificante descubrir que lo primero en Oxford para este poeta y soldado poderoso era encontrarse con Lewis (y conmigo)»[147].

La «sátira» a la que se refería Tolkien fue la réplica poética de Lewis al largo poema Flowering Rifle. El poema de Campbell, publicado cinco años antes, era un sólido y en ocasiones algo bochornoso panegírico patriótico de las fuerzas nacionales vencedoras en la Guerra Civil española. En un poema titulado simplemente «Al autor de Flowering Rifle», publicado en la revista The Cherwell el 6 de mayo de 1939, Lewis había repudiado la falta de caridad de Campbell, recordándole que «a los compasivos todavía se les promete que alcanzarán misericordia». Campbell era un «necio vociferante» que había aprendido el arte de la mentira de sus enemigos de la izquierda…

> «… porque ha sido de ellos de quienes aprendiste que la jerga puede volver negro lo que era blanco».

Lewis alabó la capacidad poética de Campbell, afirmando que sus versos «elevaban con orgullo aquilino» el «ritmo flojo» de los poetas izquierdistas. Pero su «estridente política-colusión» y la de sus enemigos eran «dos caras de la misma moneda»:

> «¿A quién le importa qué uniforme viste el Partido de los asesinos?».

Aunque la crítica de Lewis a la dureza y falta de caridad de Campbell estaba justificada, su visión simplificada de la dimensión religiosa y filosófica de la Guerra Civil mostraba su propio infantilismo político. Campbell vivía en España cuando comenzó la guerra, y tanto él como su familia tuvieron suerte de escapar con vida, cosa que no ocurrió con muchos de sus amigos. El sacerdote que recibió a Roy y a Mary, su mujer, en la Iglesia en 1935 había sido asesinado a sangre fría el año siguiente por una milicia comunista, y el mismo destino tuvieron los monjes carmelitas con los que habían trabado amistad en Toledo[148]. La visión de Campbell de la guerra española como una lucha a muerte entre el cristianismo tradicional y el ateísmo secular estaba más cerca de la realidad que la descripción simplista de Lewis de una batalla entre la «izquierda» y la «derecha». La guerra iba mucho más allá de la política; era una batalla por el corazón y el alma religiosos de Europa.

Campbell había leído el ataque que le infringió Lewis, pero, según el recuento de los hechos que hizo Tolkien, parece que se había tomado la crítica con buen ánimo, y que fue Lewis quien se volvió agresivo cuando la discusión se «precipitó y enardeció» en el Bird and Baby. A pesar de sus diferencias Lewis invitó a Campbell a unirse a los Inklings en su casa en Magdalen College dos días después. Y de nuevo fue Lewis el que se mostró agresivo. Según Tolkien, «había bebido algo más de oporto de la cuenta y se hallaba un tanto beligerante»[149]. Insistió en leer de nuevo su sátira, pero Campbell

rechazó la oferta entre risas.

Mientras Lewis se mostraba beligerante hacia Campbell, Tolkien estaba paralizado escuchando atentamente sus palabras, a diferencia de la mayoría de los Inkling congregados, que «escuchaban al invitado casi por obligación». Por paradójico que parezca, Tolkien retuvo la sensación de que Campbell era «amable, modesto y compasivo», a pesar de que tanto Tolkien como los demás pasaron casi toda la velada escuchando la narración embellecida y romantizada de la propia vida del poeta. El informe de Tolkien sobre el monólogo biográfico abunda en la suma de efectos de las exageraciones de Campbell y la frágil memoria tolkeniana:

> «Lo que ha vivido clama por una descripción. He aquí al vástago de una familia protestante del Ulster residente en Sudáfrica, de cuyos miembros muchos combatieron en las dos guerras, que se convirtió al catolicismo después de acoger a unos carmelitas en Barcelona, en vano, porque fueron atrapados y masacrados, estando además R. Campbell a punto de morir también. Pero consiguió rescatar unos archivos del Carmelo de la biblioteca en llamas, y con ellos atravesó la zona roja. Habla castellano con fluidez (ha sido torero profesional). Como sabes, luchó después en el bando de Franco, y entre otras cosas viajó en el camión de la compañía que cazó a los rojos a las afueras de Málaga. Pero también es un patriota, y ha combatido en el ejército británico desde entonces. Me gustaría recordar todas las anécdotas sobre poetas, músicos, etc., desde Peter Warlock hasta Aldous Huxley (…). Sin embargo es muy difícil hacerse una imagen de un personaje tan infrecuente, soldado, poeta y converso cristiano. ¡Qué diferencia con la izquierda, con los "tanques de pana" que engañaron a América (entre ellos, Auden, que junto con sus amigos "prohibió" las obras de R. C.)!»[150].

Si Campbell causó buena impresión a Tolkien, que le veía «avejentado y marcado por la guerra» y «cojeando por las heridas recientes», Lewis se mantuvo tan combativo como siempre, para disgusto de Tolkien.

> «Las reacciones de C. S. L. eran extrañas. Nada le rinde un mayor tributo a la propaganda roja que el hecho de que él –que sabe que en todo lo demás son mentirosos y difamadores– se crea todo lo que se dice en contra de Franco, y nada de lo que se dice a su favor. Al fin y al cabo el fundamento último de la Iglesia de Inglaterra es el odio a nuestra Iglesia, tan profundo que permanece incluso cuando caen todas las superestructuras (¡Por ejemplo, CSL venera el Santo Sacramento y admira a las monjas!). Cuando un luterano es encarcelado se enfurece, pero, si los sacerdotes católicos son masacrados, no cree que sea verdad e incluso me atrevería

> a decir que piensa que en el fondo se lo han buscado. Pero RC ha hecho que se agite un poco»[151].

Después del encuentro, Lewis afirmó que «odiaba esa mezcla, particular en Roy Campbell, de catolicismo y fascismo, y se lo hice saber»[152]. Su apreciación era injusta; Campbell nunca se consideró fascista, y su apoyo a las fuerzas de Franco se basaba en el deseo, sencillo y digno de admiración, de defender a la cultura tradicional cristiana del ateísmo destructivo de los comunistas. Durante la Guerra Civil los comunistas y anarquistas de la República llevaron a cabo atrocidades horripilantes contra sacerdotes, frailes y monjas. Hubo sacerdotes a los que les cortaron las orejas, frailes con los tímpanos atravesados por las cuentas de un rosario introducido a la fuerza, o la anciana madre de dos jesuitas a la que hicieron tragarse un rosario. Antes de que terminase la contienda fueron asesinados 12 obispos, 4.184 sacerdotes, 2.635 frailes y unas 300 monjas. Las iglesias fueron destrozadas sistemáticamente, y Orwell relató cómo en Barcelona «casi todas las iglesias habían sido asaltadas y las imágenes quemadas». En Homenaje a Cataluña escribe:

> «Parte de la prensa antifascista extranjera difunde incluso la mentira lamentable de que solo se atacó a las iglesias cuando habían sido utilizadas como fortalezas de los fascistas. En realidad las iglesias eran saqueadas en todas partes, y de forma habitual. En seis meses, en España solo encontré dos iglesias intactas, y hasta julio de 1937, más o menos, no se permitió reabrir ni funcionar a ninguna iglesia, exceptuando una o dos protestantes en Madrid»[153].

Tras haber sido recibido en la Iglesia católica el año anterior al estallido de la contienda, no resulta sorprendente que Campbell considerase una obligación defender la cultura y tradición recientemente descubierta y asumida. Yendo más allá, tampoco puede sorprender a nadie que, habiendo sido testigo del asesinato a sangre fría de sus amigos, Campbell fuese altisonante en sus ataques contra el comunismo. También eran altisonantes, de hecho, sus ataques contra el nazismo. Antes de la Guerra Civil había trabado amistad con dos noruegos, también residentes en España. Uno era comunista y el otro, nazi, pero «ambos estaban incondicionalmente unidos en su odio a Cristo y al cristianismo»[154]. «Desde el primer momento mi mujer y yo comprendimos lo que ocurría realmente en España», escribió Campbell en su autobiografía, «había llegado el momento de decidir si permanecíamos semiapáticos ante la gran batalla que era evidente que se aproximaba o si teníamos que dar un paso al frente y alistarnos en las filas del Ejército de Cristo. El mismo Hitler, incluso entonces, ya había afirmado cuánto más fáciles de engañar y esclavizar eran los protestantes que los católicos»[155]. Uno puede

imaginarse a Tolkien asintiendo sabiamente ante las palabras de Campbell, viéndolas como una muestra de la sabiduría montaraz de este, frente a la credulidad infantil y los prejuicios anticatólicos residuales de Lewis.

Puede ser que Lewis aludiese a Campbell en el prefacio a la edición de 1943 de *El regreso del peregrino*, cuando escribía que «es posible incluso encontrar a varones adultos que no se avergüenzan de describir su filosofía como reaccionaria sin sentir que su filosofía queda así desacreditada»[156]. Si era Campbell a quien Lewis tenía en mente al escribir esto, y afirmarlo no parece aventurado considerando el polémico ataque contenido en «Al autor de Flowering Rifle», de nuevo estaba cometiendo una injusticia con él. Campbell había afirmado públicamente que un cuerpo que no reacciona es un cadáver, y no había ocultado su convicción de que la reacción del pueblo «conservador» de España ante la insurrección anarquista y comunista probaba que la cultura española era vibrante y vigorosa. Esa convicción acerca de la «saludable reacción» difícilmente puede considerarse una señal de automatismo reaccionario. En todo caso Lewis estaría de acuerdo con Campbell en que la «reacción» de los Aliados ante la agresión militarista de los nazis no quedaba «por lo tanto desacreditada», sino que tenía un crédito infinito. En cualquier caso se da aquí el proverbial caso de la sartén acusando al cazo de tiznarla, al señalar Lewis a otros por albergar tendencias reaccionarias. Además de lo acertado del juicio de Tolkien, que consideraba su criterio sobre Campbell en particular, y sobre la Guerra Civil en general, como un reflejo instintivo de su anticatolicismo, es difícil contemplar el desdén continuo hacia la poesía del «Neoangular» T. S. Eliot como algo diferente de una ceguera obstinada y reaccionaria. En una fecha tan avanzada como septiembre de 1947, Lewis seguía manteniendo que la poética de T. S. Eliot era «una sandez», e insistía en afirmar que el autor «de todas formas no tenía nada que decir que mereciese la pena»[157]. Dejando de lado que es posible entender –aunque no sea obligatorio estar de acuerdo– que Lewis considerase los versos tempranos de Eliot como «sandeces» y sin «nada que decir que mereciese la pena»[158], resulta inconcebible que no fuese capaz de apreciar la sublime poesía cristiana posterior. Confrontado con «Miércoles de Ceniza», «La roca», Asesinato en la catedral y los Cuatro cuartetos, todos ellos publicados para 1947, la renuencia de Lewis resulta a todas luces increíble. Su renuncia obstinada a la hora de aceptar los méritos obvios de Eliot como poeta o bien nace de una singular ceguera crítica, o bien es el fruto amargo de la pura reacción, sea contra el poeta como individuo, sea contra el catolicismo como credo.

Las diferencias entre Campbell y Lewis, por fortuna, no impidieron que creciese entre ambos una amistad genuina. El respeto que Campbell sentía por Lewis se ilustra con la petición que realizó para que le aconsejase qué pasajes de Milton eran más apropiados para ser emitidos por la BBC, realizada cuando trabajaba allí de productor. Lewis, recíproco en su muestra de respeto, manifestó que Campbell estaba «tan

cualificado» como él mismo para elegir, expresando no obstante sus sugerencias. «¡Qué extraño!», escribió Lewis en la misma carta, «ayer mismo estuvimos todos hablando de ti. El curso que viene tienes que lanzarte y venir a pasar un jueves por la noche con nosotros en el College –yo me encargo del alojamiento, la cena y el desayuno–»[159].

El 28 de noviembre de 1946 Campbell volvió a Oxford para asistir a otro encuentro de los Inklings en casa de Lewis en Magdalen College. El hermano del escritor anotó en su diario cómo Campbell fue el centro de atención de la velada: «Una reunión de los Inklings bastante concurrida para ver a Roy Campbell (…) al que me alegré de encontrar de nuevo. Creo que está más domesticado y más gordo que antes»[160]. Lewis, de algún modo, también se había vuelto más domesticado, y desde luego mucho menos beligerante. Todo parecía indicar que había perdonado a Campbell por *Flowering Rifle*, y que le había acogido como amigo y compañero Inkling. Aunque aún se batían el cobre en sus animados encuentros literarios, ya no lo hacían como enemigos, sino debatiendo como amigos. Esa diferencia en su amistad puede percibirse en el tono empleado por Lewis en otro de sus poemas, «A Roy Campbell», en el que se queja de que este yerre al desdeñar a poetas románticos como Coleridge o Wordsworth solo por haber sido alabados por críticos poco fiables. Esos poetas, escribe Lewis, eran «mucho más nuestros que suyos», mostrando que Campbell ya había sido aceptado como «uno de los nuestros» en la batalla contra los enemigos literarios comunes.

Cabe preguntarse, al contemplar a Tolkien analizando la aceptación gradual de Lewis hacia Campbell en el sancta sanctórum de los Inklings, si alguna vez profundizó más en ese paralelismo entre Campbell y Trancos. Desde luego las similitudes son asombrosas. Los hobbits recibieron al montaraz con profunda suspicacia cuando se toparon con él por primera vez en los alrededores amenazadores, aunque agradables, del Póney Pisador en Bree; la misma suspicacia mostró Lewis ante la llegada del extraño en los alrededores igualmente agradables –y en este caso, no muy amenazadores– del Bird and Baby en Oxford. En ambos casos, la suspicacia dio paso a una cálida confianza. Roy «Trancos» Campbell había recorrido el camino desde el Póney Pisador de la imaginación de Tolkien hasta el Bird and Baby del mundo de Lewis y había emergido desde la Compañía del Anillo hasta el anillo de compañeros conocido como los Inklings.

---

[*] *Eagle and Child,* nombre original del *pub* aún existente, significa «el águila y el chico», y *Bird and Baby* «el pájaro y el bebé». La broma era –y es– frecuente entre los estudiantes oxonienses (N. del T.).

VI. TEOLOGÍA DE CONTRABANDO

... ahora ya se puede pasar de contrabando
en la mentalidad de la gente cualquier dosis de teología
bajo la apariencia de aventura sin que se den cuenta.

Cartas de C. S. Lewis[161]

En mayo de 1944 Lewis recibió una divertida carta remitida por la Sociedad para la Prevención del Progreso de Walnut Creek (California), en la que se le invitaba a adherirse, solicitándole que enviase previamente sus credenciales. Su respuesta acusando el recibo de la invitación, llena de satisfacción humorística y evidente deleite, fue esta:

> Estimado señor:
>
> A pesar de mi sensación de haber pertenecido a su Sociedad desde que nací, hasta ahora no había tenido el gran honor de ser reconocido públicamente como miembro. Pongo toda mi esperanza en que, a través de la ortodoxia constante y la implacable práctica de la reacción, la obstrucción y el estancamiento, jamás ofrezca un motivo para que se arrepientan de la gracia concedida.
>
> Adjunto con humildad el texto presentado en la conferencia de Riddell, titulado «La abolición del hombre», en el que espero que hallen una obra no del todo indigna de ser incluida en su canon.
>
> Reaccionariamente suyo,
>
> Brebajes y no Beveridges (mi lema)[162].

La firma o lema con la que Lewis rubricó su respuesta había sido inspirada por una de las reglas de la Sociedad que más le había llamado la atención: «La pertenencia a la Sociedad y los privilegios derivados no podrá otorgarse a individuos como Henry A. Wallace y su colega Beveridge». Aparte del humorismo existía una seria motivación tanto en esta norma de la Sociedad como en la afinidad con Lewis. No era una simple

excusa para la reacción por sí misma, que ya había sido criticada por Lewis específica y explícitamente un año antes en el prefacio de *El regreso del peregrino*. Se trataba más bien de la «reacción saludable» de aquellos que veían con desconfianza la creciente intrusión de «Papá-Estado» o Estado del bienestar. En la época en la que Lewis recibió su «invitación» Henry A. Wallace era vicepresidente con Franklin D. Roosvelt, cuya política del New Deal apoyaba, mientras que William Beveridge era aclamado como arquitecto del Estado de bienestar británico, tras la publicación del llamado Informe Beveridge en 1942. Ambos se habían convertido en la bestia negra de los que percibían sus políticas como un nuevo cambio en el poder a favor del Gran Gobierno que, como inevitable resultado, provocaría la posterior interferencia de ese Gran Gobierno en la vida de los individuos, familias y comunidades.

En esencia el Informe Beveridge abogaba por una mayor presencia del aparato del Estado en la vida de la población, especialmente a través de un sistema de «seguridad social» que cubriese todo el espectro social. Esa postura, alabada en Gran Bretaña como la hoja de ruta para la recuperación y renovación de posguerra, significaba para sus oponentes, de los que Lewis resultaba representativo, un presagio del futuro igualitarismo gris manejado por burócratas, en el que no habría lugar para el sentido del deber y la responsabilidad, en medio de las demandas egoístas de «derechos».

Como mostraba la divertida carta remitida desde California, Lewis no estaba solo en su escepticismo hacia esa mayor intrusión en la vida y la libertad de los individuos de un estado todopoderoso, burocrático y partidario de la ingeniería social. Roy Campbell compartió la «saludable reacción» de Lewis, ridiculizando el Informe Beveridge en un sucinto poema titulado simplemente «El plan Beveridge», que consistía en un solo cuarteto vitriólico que atacaba los principios subyacentes a este calificándolos de «Fascisdemobolchevismo». Al formar esta palabra malhumorada Campbell demostraba que, lejos de ser un «fascista», era un libertario de corazón que creía que los estados modernos, ya se llamasen fascistas, democráticos o bolcheviques, estaban ejerciendo demasiado poder en las vidas de los individuos y las familias. Teniendo en cuenta la agrupación algo paradójica de los términos fascismo, democracia y bolchevismo, sin duda Campbell habría sentido un regocijo lleno de ironía al saber que Goebbels, ministro de propaganda de Hitler, se había interesado tanto por el Informe Beveridge como para estudiarlo en profundidad. Frente a los mecanismos complejos y la potente burocracia defendida por Beveridge –y, ya puestos, por Goebbles–, Campbell contrapuso las pequeñas comunidades autosuficientes formadas por familias que cooperaban libremente, en gran medida como había visto y experimentado en los años pasados en el entorno rural de la Provenza y de España.

El antagonismo de Lewis hacia ese «nuevo mundo» del liberalismo secular, con su centralización insidiosa, su capitalismo multinacional, su socialismo internacional y su

cientificismo altanero, había sido configurado sin duda por la lectura de Chesterton, cuya defensa del credo distributista se enraizaba en las enseñanzas sociales de la Iglesia, en concreto en las encíclicas *Rerum Novarum* (León XIII, 1891) y *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 1930). Lo que Chesterton entiende por distributismo es lo que la Iglesia católica llama subsidiariedad: en ambos casos la rosa de lo pequeño en política y economía tendría que hacer prevalecer su fragancia entre el espino del gigantismo. Solzhenistsyn, esgrimiendo la misma respuesta que Lewis, Chesterton o Campbell a la ingeniería social centrada en lo estatal, habló de la necesidad de autolimitarse. E. F. Schumacher, en respuesta a la presunción de Beveridge de que lo mayor es mejor, acuñó el antídoto anecdótico de que «lo pequeño es hermoso». Tal vez el más memorable fue Tolkien, que contrapuso el cientificismo imperialista de Sauron y Saruman en *El Señor de los Anillos* a la humildad de los hobbits y su deseo de que les dejasen tranquilos para labrar las tierras de la Comarca. Sauron y Saruman son conducidos por la voluntad de poder; Frodo y Sam, por el deseo de paz y libertad. En una carta dirigida a su hijo Tolkien declaró que «el trabajo más impropio para cualquier hombre, incluidos los santos (que suelen mostrarse reticentes a hacerse cargo de ello), es mandar sobre otros hombres. No vale para hacerlo ni uno entre un millón, y el que menos vale es el que lo busca directamente»[163].

De una carta dirigida a Arthur Greeves en 1930 se puede inferir hasta qué punto Lewis compartía la visión de Tolkien acerca de la Comarca y abogaba, al menos de forma implícita, por el distributismo de Chesterton y la subsidiariedad de la Iglesia. Lewis se mostraba lírico al alabar el esfuerzo que estaban haciendo los Griffith por vivir de forma autosuficiente en una casa de campo de Cotswolds junto con dos amigos, en el año previo a su conversión al catolicismo:

> «El fin es, siempre que sea posible, no utilizar nada que sea producto del sistema de fábricas o de la industria moderna en general, porque piensan que esos objetos son tan perversos que al usarlos cualquiera se hace partícipe en mayor o menor medida de sus crímenes (…). Hay sin duda algo atractivo en la idea de vivir, en la medida en que se pueda, del producto de la tierra que te rodea; en cada paseo se ven los pastos en los que pacía el cordero que comes, el jardín donde crecen tus vegetales, el molino que muele tu harina y el taller donde se fabrican tus sillas; y se siente esa pequeña parte del campo en tus venas, literaria y realmente».

En cierta ocasión Tolkien me mostró cómo el sentimiento hacia el propio hogar había sido bastante diferente en la época en la que una familia se alimentaba de lo que se producía en unas pocas millas a su alrededor, durante seis generaciones, y que tal vez por eso veían ninfas en las fuentes y dríadas en el bosque. No estaban confundidos,

porque había en cierto sentido una conexión real, no metafórica, entre ellos y el territorio. «Lo que había sido tierra y aire, después maíz y finalmente pan, estaba realmente dentro de sí. Nosotros, los que vivimos a base de una dieta estandarizada internacional –hoy se puede tener harina de Canadá, carne de Inglaterra, avena de Escocia, naranjas de África y vino de Australia– somos en realidad seres artificiales, sin ninguna conexión, excepto la sentimental, con ningún lugar del mundo. Somos hombres sintéticos, desarraigados. La fuerza de las colinas no es la nuestra»[164].

Lewis, en su añoranza por la unión de persona y lugar, o del alma y la tierra, y en su crítica de la artificialidad moderna y del hombre sintético que producía, compartía la «sana reacción» de Campbell, Chesterton, León XIII, Pío XI, Tolkien, Griffiths, Schumacher y Solzhenitsyn, todos ellos católicos (o en proceso de serlo), con la salvedad de Solzhenitsyn, «ortodoxo» y «católico» en el sentido ruso, aunque no en el romano. Esto no significa, por supuesto, que una reacción tal sea exclusivamente católica o una prerrogativa de estos, pero sitúa la respuesta de Lewis dentro de la esfera de influencia del catolicismo. Para alcanzar las conclusiones a las que llegó, había seguido la inspiración de los escritos de Chesterton, las conversaciones con Tolkien y el ejemplo práctico de Griffiths. Chesterton, desde luego, y muy probablemente Tolkien se inspiraron en la Doctrina Social de la Iglesia –de forma específica en las enseñanzas de los Papas León XIII y Pío XI– para desarrollar su propia reacción ante la modernidad y ante la mecanización y estandarización de la sociedad y la cultura (lo que Chesterton denominó «estandarización con un estándar muy bajo»[165]) como principales características de esa modernidad.

La antimodernidad de Chesterton se manifestó en sus novelas, sobre todo en *El Napoleón de Notting Hill* y en *La esfera y la cruz*, mientras que la de Tolkien lo hizo en *El Señor de los Anillos*, a través de lo que denominó la «aplicabilidad» de los eventos de la Tierra Media al mundo real. La antimodernidad de Lewis había emergido en el tratamiento alegórico y satírico del «Zeitgeistismo» y otras «herejías» modernas en *El regreso del peregrino*. El personaje de Weston que aparece en Lejos del planeta silencioso, la primera de sus novelas del espacio publicada en septiembre de 1938, se presenta como la personificación del materialismo moderno y sus quimeras filosóficas progresistas, ante las que Lewis mostró gran aversión.

En una carta acerca de la motivación para escribir *Lejos del planeta silencioso*, dirigida a la Hermana Penélope, monja anglicana y amiga de confianza, Lewis enfatizaba el «peligro real del Westonismo»:

> «Lo que me impulsó a escribir el libro fue descubrir que un alumno mío se tomaba muy en serio todas esas ensoñaciones sobre la colonización interplanetaria; me di cuenta de que miles de personas, en un sentido y en otro, explican el sentido

del universo a partir de una especie de esperanza en la mejora y perpetuación de la raza humana, y de que la esperanza "científica" de que la muerte se puede derrotar es un rival cierto para el cristianismo…»[166].

En esa misma carta Lewis explicaba cómo había intentado contrarrestar esa filosofía materialista pasando teología de contrabando en sus novelas.

«Te admirará y te apenará a partes iguales saber que, de 60 reseñas, solo 2 muestran tener alguna pista de que mi idea de la caída del Torcido no sea de mi propia invención. Sin embargo creo que esa gran ignorancia puede ser de ayuda en la evangelización de Inglaterra: ahora ya se puede pasar de contrabando en la mentalidad de la gente cualquier dosis de teología bajo la apariencia de aventura sin que se den cuenta»[167].

Fueron muchas las influencias que tuvieron que converger en una colisión catalítica para que Lewis probase suerte en el género, en sentido amplio, de la ciencia ficción. En 1935 había leído *Voyage to Arcturus*, de David Lindsay, descrito por Walter Hooper, biógrafo de Lewis, como «un cuento impío y abominable»[168]. Aunque el propio Lewis opinaba que se encontraba «en el límite de lo diabólico»[169], lo leyó con una curiosidad morbosa y amargamente fructífera. «De Lindsay aprendí para qué son buenos en realidad el resto de planetas en la ficción: para las aventuras espirituales», escribió a la poetisa Ruth Pitter en enero de 1947. «Solo así se puede satisfacer el ansia que envía a nuestra imaginación más allá de la tierra. O dicho de otra forma, en él vi por primera vez el espectacular resultado de unir dos tipos de ficción hasta ahora separadas: la de Novalis, G. MacDonald y James Stephens, y la de H. G. Wells y Julio Verne. Tengo una gran deuda con él»[170].

En respuesta a la pregunta enviada por Roger Lanceyn Greens sobre la motivación de la que nació *Lejos del planeta silencioso*, Lewis escribió en diciembre de 1938 que lo que «le había incitado inmediatamente a escribir fue *La última y primera humanidad*, de Olaf Stapledon, y un ensayo titulado *El Juicio Final* del libro *Possible Worlds*, de J. B. S. Haldane, que en ambos casos parecían tomarse muy en serio la idea de un viaje de ese tipo, y poseer esa perspectiva desesperadamente inmoral que intento escarnecer a través de Weston. Me encanta la idea planetaria como una mitología al completo, y traté de ganar para mi propio punto de vista (cristiano) lo que siempre había utilizado el bando opuesto»[171].

Una influencia más antigua, nacida ya en su infancia y a la que se refirió en su autobiografía, Sorprendido por la Alegría, fue lo que denominó la «cientificación» de H. G. Wells:

«La idea acerca de otros planetas ejerció en mí una atracción peculiar y embriagadora, muy alejada del resto de mis intereses literarios (…). Se trataba de algo más tosco y recio; este interés, cuando me atrapaba, era voraz, como un ansia (…). Podría añadir, además, que mis propias aventuras espaciales no eran tanto una gratificación para la curiosidad desbocada como su exorcismo. Este exorcismo funcionó al reconciliar o sujetar la curiosidad con otro impulso más elusivo y genuinamente imaginativo»[172].

Teniendo en cuenta que se suele afirmar que Lewis empleó la figura de Tolkien como modelo para Ransom, el héroe virtuoso de la Trilogía del espacio, archienemigo y Némesis final de Weston, supone una tentación ver en Weston la personificación de Wells no solo en un sentido general abstracto de representación del cientificismo y «cientificación» que Lewis intentó condenar, sino en sentido estricto. No parece haber mucha duda de que Ransom, profesor de filología, fue moldeado en parte a imagen de Tolkien. «Como filólogo puede que en parte tenga algo de mí», escribió Tolkien a su hijo Christopher en 1944, «y reconozco algunas de mis ideas y opiniones lewisificadas en él»[173]. En cuanto a la conexión entre Wells y Weston, Christopher Beiting, en un ensayo titulado «Ciencia y tentación en la Trilogía del espacio de C. S. Lewis», detecta una correlación concluyente: «La novela [*Lejos del planeta silencioso*] se hace eco, muy conscientemente, de la obra de H. G. Wells, en concreto, de *Los primeros hombres en la Luna*, y en el personaje de Weston, el físico maligno, presenta una crítica de muchas de las ideas de Wells y de las hipótesis científicas»[174].

Casi al final de *Lejos del planeta silencioso* se ofrece un ejemplo gráfico del weltanschauung de Wells presente en Weston. Plantado frente a Oyarsa, la figura angélica que gobierna Malacandra (Marte), Weston trata con desdén al ser espiritual superior, siendo incapaz en la ceguera teológica de su materialismo filosófico de ver las realidades espirituales, y expresando, con una arrogancia segura de sí que es inconsciente de su ignorancia, el credo del esnobismo cronológico que empapó las obras de Wells y fue el ánima atea tras *La historia resumida* de su autoría:

«Llevo sobre mis hombros el destino de la raza humana. Vuestra vida precaria, con armas prehistóricas, chozas atestadas, barquichuelas de cuero y estructuras sociales elementales, no es nada comparada con nuestra civilización y su ciencia, medicina, leyes, ejércitos, arquitectura, comercio, nuestro sistema de transporte que está aniquilando a toda velocidad el espacio y el tiempo. El derecho a reemplazaros que tenemos es el derecho del superior sobre el inferior»[175].

Al contemplar las dos primeras novelas de la Trilogía del espacio como una batalla entre la sabiduría sempiterna de Ransom/Tolkien y el arrogante esnobismo cronológico de Weston/Wells, se puede ver de nuevo representado el combate entre Belloc y Wells en torno a *La historia resumida* de este último, del cual surgió *El hombre eterno* de Chesterton, y cuya lectura permitió a Lewis «por primera vez» ver «la explicación cristina de la historia al completo en un modo que tenía sentido para mí». Con una intención consciente o inconsciente –o incluso sin intención alguna– desde luego se da una llamativa correspondencia entre la lucha de Ransom por sobreponerse a la «cientificación» de Weston y la lucha del joven Lewis –asistido con acierto por Belloc, Chesterton y Tolkien– por sobreponerse a la «cientificación» de Wells y al materialismo científico y el progresismo modernista que este representaba.

En *Perelandra*, la segunda novela de la Trilogía del espacio, la lucha entre Ransom y Weston se vuelve más profunda y oscura. La ciencia ya no es un mero sustituto de la religión: se ha convertido en una religión en sí misma, o así lo imagina este en su orgullo. «Me he sumergido en la biología», explica Weston a Ransom después de reunirse en Perelandra (Venus), «y sobre todo en lo que se puede llamar la filosofía biológica (…). Ahora soy un creyente convencido de la evolución emergente. Todo está unido. Los temas acerca de la mente, el dinamismo inconsciente y determinado están presentes desde el mismo comienzo»[176]. Más adelante Weston explica que las nociones de Dios y el diablo, o el cielo y el infierno, son tan solo «imágenes del Espíritu, de la energía cósmica (…), porque es la misma Fuerza Vital la que las ha depositado en nuestro cerebro»[177]. En esta exposición del cóctel aderezado con ciencia, filosofía y teología, las ideas de Weston emergen más allá de las de Wells, para mezclarse en una amalgama compuesta por el ideario del biólogo marxista J. B. S. Haldane y por el de Bernard Shaw. En resumen, Weston sintetiza el optimismo progresista que caracteriza las divagaciones imprecisas de aquellos que ponen su fe en la beneficencia definitiva de la ciencia.

El westonismo es el epítome alegórico del cientificismo, la idolatría de la ciencia como un dios ante el que toda rodilla ha de doblarse. De hecho es más que eso. Es diabólico y adoración del diablo. Al dejarse guiar por los dioses, y no por Dios, los idólatras están guiados, incluso de forma involuntaria, por el Anti-Dios. Al volver la espalda a Dios no se encuentra el paraíso, ni la tierra, ni el progreso, ni la ciencia, ni la Fuerza Vital; se encuentra lo que siempre se ha encontrado. El camino del «Progreso» sin religión es la senda del infierno, de tal forma que Weston no es solo un hombre que sucumbe al error, sino un hombre poseído por el demonio:

> «Entonces empezaron a ocurrir cosas horribles. Un espasmo como el que precede a un vómito mortal tornó el rostro de Weston irreconocible. Después

> resurgió por un momento algo parecido al antiguo Weston, un antiguo Weston que contemplaba con mirada horrorizada y aullaba: "¡Ransom, Ransom, por el amor de Dios, no les dejes!…" y al momento todo su cuerpo se volvió como si hubiese sido alcanzado por la bala de un revólver y cayó a tierra, rodando hasta los pies de Ransom, murmurando y babeando, arrancando el musgo a manos llenas»[178].

Cabe preguntarse si la posesión de Weston nacía de la «oración» satánica que recitó al final del anterior libro, *Lejos del planeta silencioso*. Después de que Oyarsa le dijese que idolatrar la Vida, hasta llegar a rechazar la aceptación de la muerte, era contrario a la voluntad de Maleldil (Dios) y suponía cumplir la voluntad del Torcido (Satán), Weston respondió desafiante, en un idioma de Malacandria deficiente: «Tú decir que Maleldil deja a todos morir. Otro, Torcido, él lucha, salta, vive, no charla-charla. Mi da igual Maleldil. Gusta más Torcido; yo en su lado»[179]. Tras manifestar su deseo de vender su alma al Torcido, este se cumple. Va al infierno o, mejor dicho, el infierno va a él. «El universo soy yo», exclama antes de desplomarse entre los espasmos de la posesión diabólica. «¡Yo, Weston, soy tu Dios y tu demonio! Sea esa Fuerza en mí por completo». Con una simetría irónica, la proclamación de yo-mi-me-conmigo como Dios no logra hacerse con la divinidad, sino perder la humanidad. De ahora en adelante Weston se convierte en el «No-hombre», una cáscara a través de la que Satán se ha deslizado en el mundo fiel de Perelandra, una herramienta con la que provocar la Caída de otro mundo más.

La rememoración de Perelandra es en esencia la historia de la caída del Génesis contada de nuevo, con un poseído Weston afanándose en corromper a la Eva de Perelandra mientras Ransom trata de evitar que triunfe. A la hora de explicar las dificultades de caracterizar y describir a esa Eva inocente, Lewis escribió a la Hermana Penélope en noviembre de 1941, mientras redactaba los primeros capítulos de la novela: «Ya he situado a Ransom en Venus, y he afinado su primera conversación con la Eva de ese mundo; un capítulo complicado (…). Tal vez me haya embarcado en un imposible. Esa mujer tiene que ser por momentos como una diosa pagana y, en otros, como la Virgen María»[180]. Esta dificultad era similar a la experimentada por Tolkien en su caracterización de Galadriel en *El Señor de los Anillos*. Después de que el padre Robert Murray, un jesuita amigo suyo, comparase la imagen de Galadriel con la de la Virgen, Tolkien respondió que el sacerdote «había sido más perspicaz que cualquiera (…). Creo que sé exactamente a qué se refiere (…) al hablar de Nuestra Señora, sobre la que se asienta toda mi limitada percepción acerca de la belleza, en su majestad y en su simplicidad»[181].

La sombra de Puritania nubló la capacidad de Lewis de contemplar a la Virgen del modo en el que lo hacía Tolkien. Confundiendo la devoción a María con la mariolatría y

la veneración con la adoración, Lewis se apartó de la visión de la Primera Eva que el prisma claro e inmaculado de la Nueva Eva podría haberle proporcionado. La simplicidad majestuosa de la Inmaculada estaba por encima de su visión. En consecuencia Lewis tuvo que extraer su inspiración para Tinidril, la Eva de Perelandra, del poeta «divino» que contempló a la Inmaculada como nadie. Fue hacia Dante hacia el que se volvió Lewis en su afán por insuflar vida a su Eva.

En una carta a un crítico americano Lewis manifestó que «Tinidril, en su segunda aparición, le debe algo a la Matilda del final del Purgatorio»[182]. Matilda, sirvienta y amiga de Beatriz, aparece en el canto XXVIII de esa obra. Se encuentra en el Paraíso Terrenal, que Dante sitúa en la cima del Monte Purgatorio, lugar ajeno a los efectos del pecado. Al entrar al Bosque Sagrado del Paraíso Terrenal, que supone la oposición inocente y «divinamente simétrica» al Bosque Oscuro del Pecado del que Dante había partido en su camino a través del Infierno, contempla a una Señora que canta y recoge flores en la orilla de un riachuelo:

> Quietos los pies, con los ojos pasé
> allende el riachuelo, para mirar
> la gran variedad de frescos mayos;
>
> y allí me apareció, así como se aparece
> súbitamente una cosa que desvía
> por maravilla todo otro pensar,
>
> una dama solita que se iba
> contando y cogiendo flor de las flores
> de la que estaba pintada su vía[183].

Compárese la visión descrita por Dante en el Purgatorio con la de Lewis en Perelandra.

> «Se detuvo allí embelesado. La Isla de la Señora flotaba frente a él, tan solo separada por unos cinco pies de agua (…). Ya no se veía rastro del mar, tan solo un paisaje plano y arbolado, extendiéndose hasta donde alcanzaba la vista (…). Y por aquel lugar, como si se tratase de la orilla opuesta de un arroyo, caminaba la Señora misma, con una ligera inclinación de cabeza y sus manos entretenidas en plantar unas flores azules. Cantaba para sí en voz baja…»[184].

Desde luego, como admitió Lewis, se da una gran semejanza entre la descripción que

hace Dante de su encuentro con la Señora en el Bosque Sagrado y la que hace Lewis del encuentro de Ransom con su «Señora» en Perelandra. Puede que, de hecho, la similitud sea más profunda que la mera descripción. Puede que, en efecto, la similitud sea preceptiva, en el sentido de que Lewis debía mucho de la inspiración para su novela al completo a la naturaleza alegórica del Paraíso Terrenal de Dante en el Purgatorio.

En esa obra la señora Matilda responde a las preguntas de Dante sobre el Paraíso Terrenal, explicando que es el lugar donde el hombre fue una vez inocente y dichoso. «En la alegoría», afirmó Dorothy L. Sayers en su comentario a este Canto en particular, «el Paraíso Terrenal es el estado de inocencia. Desde este lugar, si no hubiese caído, el hombre habría arrancado su trayecto hacia el Paraíso Celestial, que es su destino final; pero a causa de su pecado el inicio se sitúa en ese otro Bosque que es la parodia degradada y horripilante del anterior. Todo el trayecto a través del Infierno y el Purgatorio es así un camino de vuelta en busca de su verdadero punto de partida hacia la inocencia original. La inocencia natural no es un fin en sí, sino la condición necesaria para el comienzo; el inocente Adán no estaba hecho para permanecer estático, sino que debería haber progresado desde la perfección natural hasta la sobrenatural (…). Una vez que volvemos a ser conscientes de que el Edén es, como siempre ha sido, un punto de partida y no un punto de llegada, no deberíamos encontrar demasiada dificultad en encontrar un significado consistente e inteligible para esta alegoría»[185].

En la misma carta en la que confesaba las similitudes entre las respectivas descripciones de Tinidril y Matilda, Lewis sugería que la influencia ejercida por Dante había sido más amplia en Perelandra. Habiendo aludido a los paralelismos obvios entre Perelandra y el Paraíso perdido, Lewis redujo la importancia de Milton y en cierta forma pareció dar a entender que se trataba más bien de algo muy superficial, basado solo en el hecho de que ambas obras compartían las mismas raíces genéticas: «Posiblemente sobrestimas a Milton; es casi indistinguible de Dante y san Agustín»[186].

En cuanto a la influencia de san Agustín en la escritura de Perelandra, Green y Hooper, biógrafos de Lewis, no albergan dudas sobre su centralidad:

> «El noveno capítulo al completo está basado en uno de sus grandes temas teológicos. En el siglo IV san Agustín articuló la formulación clásica de la creencia de la Iglesia de que la caída de Adán trajo más bien que mal. Su expresión *Felix peccatum Adae* se reproduce como "Feliz culpa, necesario fue el pecado de Adán" en la liturgia pascual de la Iglesia católica. El No-hombre trata de convencer a la Señora de que solo desobedeciendo a Maleldil resurgirá de su "pequeñez" presente en "la Vida Profunda, con toda su alegría, esplendor y resistencia". Al final Ransom desenmascara al No-hombre y, dirigiéndose a él como demonio, exclama: "Díselo todo. ¿Qué bien te hizo a ti? ¿Te llenó de alegría que Maleldil se hiciese

hombre?”. Rememorar lo que la Encarnación aún supone para él provoca que el No-hombre aúlle como un perro, y abandona la tentación»[187].

Parece ser que la idea para la tercera novela de la Trilogía del espacio, *Esa horrible fuerza*, surgió en la mente de Lewis tras la controversia por el hallazgo de una planta atómica cerca de Blewbury, a 25 kilómetros de Oxford; si no fue la idea para todo el libro, sí que lo fue para la concepción del Instituto Nacional de Experimentos Coordinados, conocido como N.I.C.E.[*], su acrónimo siniestro e irónico, que representa en la novela al espectro del cientificismo. El lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki pocas semanas después de la publicación de la novela en 1945 tuvo que añadir fuerza a esta conexión «atómica».

Mientras la guerra mundial mutaba en Guerra Fría, el hielo del «nuevo mundo» alumbrado por la ciencia provocó escalofríos entre los literatos de posguerra, llevando a numerosos escritores a compartir la desconfianza y el desdén de Lewis hacia el cientificismo. En septiembre de 1945 Edith Sitwell leyó una descripción de un testigo del efecto inmediato de la bomba atómica sobre Hiroshima. «Ese testigo observó un mástil totémico de polvo alzarse hacia el sol, como un testigo contra el asesinato de la humanidad…»[188]. Sitwell respondió escribiendo uno de sus mejores poemas, La sombra de Caín, el primero de sus «tres poemas de la Era Atómica», en el que lamentaba que «el vientre del que toda vida nació» hubiese sido destruido.

Los horrores de Hiroshima también inspiraron a Siegfried Sassoon. En 1945 escribió «Letanía de pérdidas», un poema que recogía el eco de las aflicciones expresadas por Lewis y Sitwell, y que empleaba con una resonancia similar la imaginería religiosa como contrapeso al pesimismo y la alienación de posguerra. La letanía pasaba lista de los efectos de los pecados cientificistas; la «ruptura de la confianza en la bondad humana», la «esclavitud del hombre por la máquina» y el «terror de la desolación atómica en el horizonte». El mundo, escribió Sassoon, estaba encadenado a «la rueda del progreso descontrolado» y «falto de guía y con el escepticismo por alma». Armados de «maravillosas innovaciones fraudulentas» aún no hemos «regenerado nuestra cabeza y nuestro corazón». El estribillo final de cada verso funciona como una bellísima súplica: líbranos de nosotros mismos.

En noviembre de 1945 Sheed y Ward, los editores «papistas» que habían lanzado la segunda edición de *El regreso del peregrino*, de Lewis, publicaron *Dios y el átomo*, de Ronald Knox, cuyo capítulo inicial se titulaba «Trauma: Hiroshima». Ese mismo año Orwell publicó *Rebelión en la granja*, la primera de sus novelas parejas que sintetizarían la angustia de posguerra de toda la generación de la Guerra Fría. *1984*, la siguiente, publicada cuatro años después, inmortalizaría y sería el epítome del pesimismo de posguerra, de forma más potente que cualquier otra novela de esa generación. En el

momento de su muerte en 1950, temprana y repentina, Orwell planeaba escribir un estudio acerca de Evelyn Waugh, cuyo *Retorno a Brideshead*, también publicada en 1945, fue otro ejemplo de «reacción» antiprogresista. Orwell sostenía que Waugh había expuesto de forma genial la falacia marxista de que el arte solo puede ser bueno si es progresivo.

Es intrigante constatar que todos estos escritores o bien se convirtieron al catolicismo o bien lo harían en la siguiente década más o menos, con la notable excepción de Orwell, cuya muerte repentina deja abierta la seductora pregunta de cuál habría sido su destino de no haber intervenido el «ladrón en la noche». Lewis, desde luego, pudo no haberse convertido, pero siguió considerándose un cristiano «ortodoxo» y «tradicional» que trataba de introducir «teología de contrabando» en sus novelas. Como tal, *Esa horrible fuerza*, que se merece un lugar prominente junto a 1984, *Rebelión en la granja* y *Retorno a Brideshead* en la clamorosa reacción de la literatura de posguerra frente al mito del «progreso», ofrece algunos indicios prometedores de la posición religiosa de Lewis al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

La reacción contra la modernidad, que logró para Lewis la invitación a unirse a la Sociedad para la Prevención del Progreso, recorre toda la tercera novela de la Trilogía casi como un leitmotiv. Para explicar el propósito de la N.I.C.E. uno de los personajes, Lord Feverstone, señala que «el Hombre tiene que hacerse cargo del Hombre. Recuerda, eso quiere decir que algunos hombres tienen que hacerse cargo de todos los demás»[189]. Aquí resuena el eco de la *Rebelión en la granja* orwelliana, donde todos los animales son iguales pero unos son más iguales que otros. Teniendo en cuenta que la N.I.C.E. desdeña los conceptos morales cristianos, el fariseísmo es sustituido por la altivez intelectual. Teniendo en cuenta que, como niñera, N.I.C.E. sabe más, los dogmáticos y demoníacos científicos planifican todas las maravillas progresistas del estado eugenésicamente correcto: esterilización de los no aptos, exterminación de las razas atrasadas, crianza selectiva, educación prenatal, vivisección, condicionamiento bioquímico del cerebro y, finalmente, suplantación de lo orgánico por lo químico, de la vida real por su sustituto sintético. Están presentes todos los ingredientes del rechazo de Lewis hacia la ingeniería social centrada en el estado, y de los «hombres sintéticos» que esta produce. No sorprende que conjure, o resucite, la antigua figura de Merlín para suministrar un antídoto artúrico al veneno «progresista». Lewis, como miembro de la Asociación para la Prevención del Progreso, prefiere beber hidromiel con Merlín antes que tragar la medicina de la modernidad. ¡Brebajes y no Beveridges!

La adscripción que hace Lewis de los hombres de ciencia a los poderes demoníacos en *Esa horrible fuerza* acarrea más que una notable similitud con el tratamiento que hace Tolkien de ese mismo asunto en *El Señor de los Anillos*. Su definición de *Esa horrible fuerza* funciona, de forma involuntaria, como una de las mejores descripciones sucintas

de la épica tolkeniana; «Creo que *Esa horrible fuerza* trata sobre un triple [sic] conflicto; Gracia contra Naturaleza, Naturaleza contra Anti-naturaleza (industrialismo moderno, cientificismo y totalitarismo político)»[190]. Se puede decir que este triple conflicto entre lo natural, lo sobrenatural y lo innatural era la clave para ambos libros.

Existen otras afinidades entre *Esa horrible fuerza* y la obra de Tolkien, en concreto en los «préstamos» tomados por Lewis del inédito *El Silmarillion*. En el capítulo sexto de *Esa horrible fuerza*, uno de los personajes, Frost, hace referencia a «algo mucho más remoto» que el siglo V. «Algo que surge desde mucho antes del Gran Desastre, incluso antes de los druidas primitivos; algo que nos lleva de nuevo a Numinor, al período preglaciar»[191]. En lo que respecta a Numinor, Tolkien respondió a la consulta realizada por el biógrafo de Lewis, Roger Lancelyn Green:

> «En la época inicial de nuestra asociación Jack solía venir a mi casa, y yo le leía en voz alta lo que tenía escrito hasta ese momento del Silmarillion, incluido un largo poema, Beren y Lúthien. Numinor fue su versión de un nombre que nunca había visto escrito (Numenor), y sin duda tenía influencia de la palabra numinous. Hay otras influencias mías en otros libros; por ejemplo, Tor y Tinidril son claramente Tor y su mujer-elfo Idril mezclados con Tinuviel (segundo nombre de Lúthien). Los Eldils también deben algo a los Eldar de mi obra»[192].

Lewis no solo estaba pasando teología de contrabando en su obra, sino que también suministraba mitología. En cualquier caso tal vez fuese poco caritativo sugerir que Lewis plagiase intencionadamente la obra de su amigo. Teniendo en cuenta que Tolkien había leído gran parte de su mitología a Lewis, no es de extrañar que una porción de la magia «élfica» de Tolkien apareciese en los libros de Lewis.

El aspecto que despierta más interrogantes en *Esa horrible fuerza*, al menos desde el punto de vista de este estudio, no trata acerca de lo que Lewis introdujese de contrabando en él, sino de lo que pareció escamotear por esa vía. Este curioso caso de «contrabando» tiene lugar durante el diálogo entre Ransom y Merlín, después de que este último haya sido convocado desde su tumba tras quince siglos de reposo. Como ambos hombres parecen tener toda la «horrible fuerza» del infierno alineada contra ellos, Merlín, consecuentemente, plantea a Ransom que convoquen a todos los aliados poderosos que puedan para combatir a su lado. «Ese rey sajón vuestro que se sienta en Windsor, ¿no podría ayudarnos?». Arranca así una letanía fútil, en la que Merlín desgrana una lista de posibles aliados, para recibir en cada caso la respuesta de Ransom negando que sean de ayuda en la batalla ante la «horrible fuerza». Los sacerdotes y obispos no pueden ayudar porque «la Fe misma que conociste está rota en pedazos, y habla con voces distintas». Ya no hay príncipes cristianos que puedan acudir en su

auxilio.

«Entonces acudiremos más arriba. Debemos ir a aquel cuya labor es deponer a tiranos bufones y revivir los reinos moribundos. Tenemos que convocar al Emperador».

«No hay Emperador».

«No hay Emperador…». La voz de Merlín se desvanece en el desierto de la desolación. «Se sentó durante unos minutos, en silencio, forcejeando con un mundo que jamás habría imaginado»[193].

En *C. S. Lewis and the Church of Rome*, Christopher Derrick señala en este diálogo «una falsedad significativa (…) de cierta relevancia para la cuestión de este libro».

> «Merlín está repasando el elenco de aliados, de gente de la cual se podría esperar un auxilio crucial en su batalla por la Cristiandad; y en esa búsqueda procede de un modo progresivo, extendiendo sus redes a lo ancho y apuntando cada vez más alto. ¿Nos podrían ayudar el rey y sus nobles? Si no, ¿podríamos acudir a los sacerdotes y obispos? Si no, ¿nos asistiría el Emperador? Si no, ¿no tendríamos que acudir a…? Pero el final evidente y la cuestión en el clímax no reciben respuesta. En su lugar se nos da una pausa, un breve silencio que entiendo como el silencio de la vergüenza, más por parte de Lewis que por la de Merlín.
>
> El efecto que se ofrece es el de un crescendo al que se niega su clímax artificialmente. Casi cualquier otro novelista que hubiese desgranado una secuencia así, cualquiera que fuese su credo o falta de credo, habría considerado como artísticamente correcto hacer que Merlín preguntase a Ransom sobre el obispo de Roma, el Papa: ¿No podríamos acudir allí buscando ayuda? En lo que respecta a la Cristiandad, el crescendo apunta a esa última pregunta, tal y como desde luego Lewis tuvo que reconocer. Pero había algo en él que hizo que sustituyese la pregunta, casi de modo autoconsciente, con un silencio, inflingiendo así una tensión palpable, una falsedad en torno a una secuencia por lo demás efectiva»[194].

La razón obvia para este pecado de omisión artístico podría ser en apariencia el protestantismo del Ulster residual en Lewis. «No hay Papa en Roma» significa «no hay Papa en Roma» incluso cuando las apariencias artísticas parecen apuntar de forma insistente hacia su presencia. Esto es, en cualquier caso, simplificar demasiado la curiosa ausencia del Papa. «Si Lewis había retenido esa confianza en el anticatolicismo que Belfast confiere a algunos de sus ciudadanos», prosigue Derrick, «el pasaje citado le ofreció una buena muestra de su alcance».

«Podría haber representado fácilmente a Merlín pensando entonces en el papado (…) y dirigiendo a Ransom la pregunta con toda la inocencia: “Si todo lo demás falta, ¿no

podríamos entonces convocar al Papa?”. Y, en la respuesta decepcionante de Ransom, Lewis, si hubiese elegido hacerlo, podría haber insertado cualquiera de las cosas horribles que se han dicho sobre la mujer vestida de púrpura, la meretriz de Babilonia, asociando tal vez ese poder maligno con la N.I.C.E. misma, la organización que ideó para representar la labor de Satán en el mundo (…). Pero su novela le ofreció la oportunidad de lanzar un juicio severo hacia el papado o alternativamente, de darle un reconocimiento amistoso, pero en su lugar prefirió lo que he denominado el silencio avergonzado»[195].

El silencio avergonzado es el silencio atronador, el grito en el vacío de un alma atrapada en la tierra de nadie entre la afirmación y la negación. El poder de Puritania seguía ensombreciéndole, sin tanta fuerza entonces como para sacar a relucir las maldiciones anticatólicas de un intolerante de Belfast, pero con poder suficiente como para colocar un dedo protestante en sus labios, que le impidió decir nada que pudiese ser considerado «papista». Mientras tanto la Presencia Real del Catolicismo, puesta de contrabando en los libros de Lewis gracias a la influencia duradera de los dos Doctores de la Iglesia más importantes, san Agustín (directamente) y santo Tomás de Aquino (indirectamente a través de Dante), se mofaba ante la falta de reconocimiento que hacía el autor de su presencia. El contrabando, al fin y al cabo, es un asunto que se lleva en secreto.

---

[*] *Nice:* en inglés agradable, amable. Las siglas corresponden a National Institute of Coordinated Experiments (N. del T.).

VII. LEWIS EN EL PURGATORIO

«No lo entiendo. ¿El juicio no es final? ¿De verdad hay un camino que va desde el Infierno hasta el Cielo?».
«Depende de cómo utilices las palabras. Si alguien deja atrás esa ciudad gris, es que no era el Infierno. Para el que la abandona, es el Purgatorio. Y puede que hubiera sido mejor que no hubieses llamado a este lugar Cielo. No Cielo Profundo, se entiende». (Me sonrió al decirlo). «Puedes llamarlo el Valle de la Sombra de Vida».

El gran divorcio[196]

En 1945, el mismo año en el que se publicó la última novela de la Trilogía del Espacio, también se publicó el «Sueño» del Purgatorio de Lewis, *El gran divorcio*. En este libro, más que en cualquier otro, emerge la figura de Dante como la principal fuente de inspiración. «Aunque desde luego no se puede comparar su alcance y plenitud con el admirable poema de Dante», escriben Green y Cooper, «se puede afirmar que el libro es la *Divina Comedia* de Lewis, y los paralelismos entre ambos son numerosos»[197].

Los paralelismos son numerosos, por supuesto, pero las diferencias entre el «sueño» de Dante y el de Lewis no son menos significativas. La principal estriba en la inspiración de Lewis en lo que Tolkien describió como «la fantasía medieval del Refrigerio, por el que las almas perdidas pasaban unas vacaciones puntuales en el Paraíso»[198]. Lewis se había topado por primera vez con la noción del Refrigerio en agosto y septiembre de 1931, durante la lectura de las obras de Jeremy Taylor, teólogo de referencia anglicano del siglo XVII. En uno de sus «Sermones» Taylor había escrito acerca del «Refrigerio» como un ejemplo de superstición papista:

> «La Iglesia de Roma, entre otras opiniones fuera de lugar, ha situado esta en la celebración de sus oficios: que las almas que penan en el infierno pueden tener alivio y perdón en ocasiones, como cuando remite una fiebre intermitente, y así aparece en un Misal Romano impreso en París en 1626, para la misa de difuntos: Ut quia de ejus vitae qualitate diffidimus, etsi plenam veniam anima ipsius obtinere non potest, saltem vel inter ipsa tormenta quae forsam patitur, refrigerium de abundantia miserationum tuarum sentiat»[199].

La traducción del latín podría ser: Y ya que ignoramos el carácter de su vida, incluso si su alma no podrá alcanzar la abundancia de tus grandes misericordias, en medio de los atroces padecimientos que soporte[200]. La redacción es tal que, al contrario de lo que afirma Taylor, también se podría entender como referida a las almas que expían en el Purgatorio, y no en relación con las almas de los condenados.

En ese mismo sermón Taylor menciona otra fuente que trata el Refrigerio, el poeta latino del siglo IV y autor de himnos Aurelio Clemente Prudencio, que escribió: «En ocasiones bajo el Estigia descansan de su tortura, incluso las ánimas culpables… El Infierno se torna débil y mitiga sus tormentos y la nación ensombrecida, libre de llamas, exulta en el recreo de su prisión; el usual sulfuro ardiente de los ríos cesa»[*].

El concepto del Refrigerio inflamó la imaginación de Lewis hasta tal punto que su hermano registró en su diario el 16 de abril de 1933 que Lewis tenía «una nueva idea para una obra religiosa, basada en la opinión de algunos Padres de que, aunque el castigo para los condenados es eterno, también es intermitente; se propone hacer una especie de excursión infernal de ida y vuelta al Paraíso»[201].

La «nueva idea» estuvo en gestación durante más de una década, dando fruto finalmente en 1944, y siendo publicada el siguiente año[202]. A pesar del tiempo transcurrido, la noción del Refrigerio se mantuvo en su centralidad para la narración, y se hizo explícita mediante la aparición del espíritu de George MacDonald, que cumple la función de guía en el «sueño» de Lewis, en gran medida como Virgilio y Beatriz se habían aparecido a Dante.

> «Señor», dije, «¿Qué ocurre con estos Espectros? ¿Permanecen aquí? ¿Pueden quedarse? ¿Se les ofrece alguna posibilidad? ¿Cómo es que están aquí?».
>
> «¿No has oído nunca hablar del Refrigerio? Un hombre con tus conocimientos debería haber leído lo que dice Prudencio sobre eso, por no mencionar a Jeremy Taylor».
>
> «El nombre me suena, Señor, pero me temo que he olvidado lo que significa».
>
> «Significa que los condenados tienen excursiones los días de fiesta, ¿sabes?»[203].

En este punto, se hace necesario un examen más preciso de la noción de Refrigerio. ¿Se trata, como afirmó Jeremy Taylor, simplemente de un ejemplo más de superstición papista, una de las muchas «opiniones fuera de lugar» mantenidas por la Iglesia de Roma, de las que los Anglicanos habían hecho bien en distanciarse? ¿No prueba la redacción del Misal Romano antes citado que la Iglesia suscribía esa doctrina? Por otra parte, además del estatus de ortodoxia o heterodoxia del Refrigerio, ¿por qué ejerció una influencia tan poderosa en la capacidad de imaginar de Lewis? Y, por último, ¿estaba el tratamiento dado por Lewis a esta «fantasía medieval» en armonía con la enseñanza de la Iglesia católica acerca del cielo, infierno y purgatorio?

Lewis podría estar al corriente de la antigua tradición del Refrigerio debido a la lectura de *La navegación de San Brendán* del siglo IX, en la que el héroe encuentra a Judas durante uno de sus días de asueto del Infierno, concedido «como una indulgencia»[204]. Junto a la lectura subsiguiente de Taylor y Prudencio, esta pudo ser una de las semillas en la imaginación de las que nacería *El gran divorcio*. A pesar de que *La navegación de San Brendán* sugiere la idea de que el Refrigerio era una suerte de lugar común en la tradición de finales del primer milenio, el sacerdote Jerome Bertram, del Oratorio de Oxford[205], sostiene que «habitualmente se consideraba que se remontaba al apócrifo Apocalipsis de Pablo» de finales del siglo IV, «en el que Cristo otorga un día y una noche de alivio el día de Pascua». Sin embargo es significativo, en respuesta a las dos primeras cuestiones enunciadas antes, que «la Iglesia nunca dio una expresión oficial a esa idea».

En lo que respecta a la declaración de Taylor de que se pueda hallar una sanción oficial para la idea del Refrigerio en un misal parisino de principios del siglo XVII, el padre Bertram subraya que ese misal en concreto «no ha podido ser ubicado». No obstante, «un rasgo de los misales galicanos tempranos era una Misa por aquellos cuya alma estaba en duda, *Misa pro cuius anima dubitatur*, para los que se citan varias fórmulas (…) La petición habitual es una oración, si es posible, por la salvación del finado, y, de ser imposible, al menos por una atenuación de las penas del Infierno». Esta Misa volvió a aparecer en misales italianos de finales del siglo XV, lo que como mínimo haría admisible la posibilidad de que ese misal parisino sin ubicar pudiese incluir el texto citado por Taylor. Esta Misa en particular, en cualquier caso, fue eliminada en la reforma del Misal Romano de 1570.

La que quizá sea la fuente más autorizada sobre la posibilidad del Refrigerio, de una forma u otra, se halla en las obras de san Agustín, de forma específica en su *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate, liber unus*, escrito en el año 421. En esta obra Agustín establece la posibilidad de que la misericordia de Dios podría extenderse incluso, si Él lo desease, a los mismos condenados al Infierno:

«En vano, por tanto, lamentan algunos, y de hecho son muchos los que lo hacen, a causa de sus sentimientos humanos, el castigo eterno de los condenados, y sus tormentos perpetuos sin fin, creyendo que no debería ser así.

Dejémosles suponer, si así les place, que los castigos de los condenados son, en algunos momentos, mitigados de algún modo. Pues incluso siendo así hay que comprender que permanecen en la ira de Dios, esto es, en la misma condenación –pues por eso es y se le llama la ira de Dios, y no un tumulto en la mente divina–, que en Su ira, esto es, al ceder en Su ira, deja de conceder Su misericordia; aún así, no hace que termine para ellos el castigo eterno, solo concede o interpone algún alivio en sus tormentos»[206].

Tras debatir la fuente del Refrigerio en la tradición cristiana, y la sanción escasamente oficial que recibió de la Iglesia, podría parecer que cada cual es libre de aceptar la «suposición» de san Agustín de que una cierta atenuación del castigo de los condenados es posible, o la visión de Tolkien, en apariencia más escéptica, o al menos más caprichosa, de que se trataba de una mera «fantasía medieval». La cuestión permanece, aún así, en lo referente a la importancia del Refrigerio en la redacción de *El gran divorcio*, de Lewis, así como en la consideración de si su visión acerca de este punto fue heterodoxa u ortodoxa en lo tocante a las enseñanzas de la Iglesia. Dicho sin rodeos, la pregunta es si Lewis se tomó libertades que un católico no se podría permitir sin caer en la herejía o si, por el contrario, se enfrentó a esta materia de un modo que habría recibido la aprobación eclesiástica.

Lewis ofrece él mismo una respuesta a través de las palabras del espectro de George MacDonald, su guía. Tras mencionar el Refrigerio y citar a Prudencio y a Taylor, MacDonald define, ya en la siguiente página, la realidad profunda de la situación de esas almas «de viaje» en unos términos con certeza ortodoxos, aunque coloreados con el uso de licencias imaginativas.

«–¿Entonces, si vienen hasta aquí, quiere decir que pueden quedarse?

–Sí. Habrás oído que así lo hizo el emperador Trajano.

–No lo entiendo. ¿El juicio no es final? ¿De verdad hay un camino que va desde el Infierno hasta el Cielo?

–Depende de cómo utilices las palabras. Si alguien deja atrás esa ciudad gris, es que no era el Infierno. Para el que la abandona, es el Purgatorio. Y puede que hubiese sido mejor que no llamases a este lugar Cielo. No Cielo Profundo, se entiende. (Me sonrió al decirlo). Puedes llamarlo el Valle de la Sombra de Vida»[207].

En este diálogo, sucintamente sublime, Lewis presenta una visión teológica del Purgatorio casi dantesca en su ortodoxia y profundidad. Las almas que en apariencia se hallaban en el Infierno descubren, tras arrepentirse, que en realidad habían estado todo ese tiempo en el Purgatorio. Solo los obstinados impenitentes se hallan realmente en el Infierno. El «descanso del Infierno» es el Infierno mismo para ellos, ya que no pueden soportar estar ni en el Purgatorio ni en el Cielo, y vuelven al averno por su propia voluntad libre, en un acto volitivo. El Infierno es su verdadero hogar, aunque lo menosprecien. Es el lugar al que pertenecen.

Pocas páginas después la sombra de MacDonald esclarece esta misma verdad de un modo aún más sucinto y más sublime:

> «No tengas miedo. Al final solo hay dos tipos de personas: aquellos que dicen a Dios "hágase tu voluntad", y aquellos a los que al final Dios dice: "hágase tu voluntad". Todos los que están en el Infierno lo han elegido. Sin esa elección personal no habría Infierno»[208].

Este diálogo representa el punto cardinal de la obra al completo, en ambos sentidos. Surge a mitad del libro, recorrido a medias el camino, y es el punto sobre el que toda la historia gira, y en el que gira toda la historia. Por eso mismo es curioso comprobar cómo este diálogo crucial contiene un paso en falso que destaca la naturaleza anómala de la posición de Lewis. «¿Hay una elección real tras la muerte?», pregunta Lewis a MacDonald. «Mis amigos católicos se sorprenderían, porque para ellos las almas del purgatorio ya están salvadas. Y para mis amigos protestantes no sería mejor, porque dicen que, donde el árbol cae, allí queda»[209]. Se puede sospechar que, de hecho, los amigos católicos de Lewis podrían mostrarse algo sorprendidos de que Lewis se mostrase sorprendido. Aunque las almas del purgatorio están salvadas de hecho –como ocurre, según la propia definición de MacDonald, en *El gran divorcio*– no pierden su libre albedrío o «elección real» tras la muerte. Para los que se encuentran en el Purgatorio o en el Cielo, elegir el Infierno no sería probable, por cuanto conocen plenamente la Presencia de Dios y el horror de la realidad que su propio pecado evoca, pero eso no niega su libre albedrío. Puede situarse en algún lugar el límite para el libre albedrío, pero ese límite siempre estará en algún lugar, tanto antes como después de la muerte. ¡Técnicamente se puede ser libre para llamar círculo a un cuadrado, pero nadie en su sano juicio lo haría! Siguiendo este principio, el que ha sido salvado, con toda la percepción añadida que esta salvación otorga en lo que respecta a la realidad primaria, no elegirá la condenación. Desde luego el mentor católico de Lewis, Dante, se habría mostrado sorprendido al descubrir que su discípulo sostenía que los penitentes en el

Purgatorio no lo eran en realidad, porque la ausencia de libre albedrío, o «elección real», haría imposible su arrepentimiento. (Si Lewis como personaje del libro está queriendo decir que los que han fallecido tienen un segundo momento de elección, está siendo heterodoxo tanto para los protestantes como para los católicos, pero se puede dar por hecho que esa no fue su intención. Y, aunque así fuera su guía, que es la voz de la ortodoxia, desde luego no ha pretendido que lo creyese así).

A pesar de la aparente falta de comprensión de Lewis acerca de las enseñanzas de la Iglesia, en apariencia acabó tropezando, aunque fuese involuntariamente, con la verdadera postura católica. En resumen, y en respuesta a la cuarta pregunta planteada antes, Lewis se maneja en la cuestión relativa al Cielo, Infierno y Purgatorio, en unos términos con los que ningún católico se sentiría incómodo.

Aun en el caso de que Lewis hubiese explicado con gran acierto la verdadera naturaleza del Purgatorio, ¿qué ocurre con el Refrigerio? ¿Puede un católico asumir con tranquilidad esa pseudo o cuasi doctrina, esa «fantasía medieval» que en apariencia se sitúa en el centro de *El gran divorcio*? ¡La respuesta, por supuesto, es que por supuesto! La idea del refrigerio fue utilizada por Lewis como un «supuesto», un artefacto literario que Green y Hooper describen como «el sello distintivo de sus novelas»[210]. Así ocurre, por ejemplo, con el supuesto sobre la doctrina de la Caída que se encuentra en el núcleo de las dos primeras novelas de la Trilogía del espacio. Se supone que hay criaturas racionales habitando otros planetas y se supone que no han caído en el pecado. Eso no significa que haya que creer que hay vida inteligente en Marte y Venus para disfrutar de *Lejos del planeta silencioso* y de *Perelandra*. La sabiduría teológica o la verdad de dichas novelas no residen en que los supuestos sean reales. De modo similar no hace falta suscribir la noción de Refrigerio para disfrutar de *El gran divorcio*. Tampoco la existencia o inexistencia de este concepto tiene peso en la validez de la relación entre Cielo, Purgatorio e Infierno nuclear en el «sueño» de Lewis. Los que desearían hacer depender la validez de *El gran divorcio*, literariamente o como transmisor de verdad, de la validez del Refrigerio, argumentarían también entonces que el Infierno de Dante no posee validez porque sitúa a Satán en el centro de la tierra, o porque describe el Purgatorio físicamente como una montaña, o porque su Paraíso está estructurado a imagen de las esferas astronómicas. Dante no sostuvo que esas imágenes físicas empleadas como recursos literarios fueren descripciones detalladas y reales del Cielo, el Infierno y el Purgatorio, en la misma medida en la que Lewis no hizo depender su alegoría especulativa sobre la naturaleza de la salvación y la condenación en *El gran divorcio* de la verdad o falsedad de su «supuesto» acerca del Refrigerio.

Dejando ya de lado el Refrigerio, es posible centrarse en el Purgatorio de Lewis y desentrañar qué vio allí. Lo primero que se descubre es que los salvados, aquellos que han alcanzado la gloria, son personas «sólidas», mientras que los condenados son

transparentes como espectros. Los que viven en la virtud –esto es, en la Presencia de Dios– son más reales porque Dios es la fuente de toda realidad; pero los que niegan a Dios siguiendo la vida de pecado son incompletos, insustanciales, espiritualmente desnutridos.

En el encuentro entre el asesino que ha alcanzado el Cielo y el fantasma santurrón que languidece en un Infierno autoimpuesto, se ve la diferencia perenne entre el publicano y el fariseo. El pecador arrepentido es abrazado por Dios, mientras el hipócrita que se ciñe a las normas rechaza ese abrazo. «Prefiero condenarme antes que ir contigo», explica el fantasma santurrón al asesino convertido en santo. «He venido aquí para reclamar mis derechos, ¿sabes?, no para ir suplicando caridad agarrado a tus faldas. Si son tan buenos como para dejarme pasar a mí sin ti, entonces podré ir a casa»[211]. Dando la espalda a su oportunidad de salvación, el fantasma avanza triunfalmente, mísero, dirigiéndose a casa, a esa «casa» que es el Infierno.

El siguiente encuentro tiene lugar entre un cristiano ortodoxo y un teólogo modernista; el primero se ha salvado, el segundo se ha condenado. El modernista, obcecado en su error, se queja de que su amigo cristiano se había vuelto más «cerrado de mente» en sus últimos días. «¿Por qué acabaste creyendo, mi amigo querido, en un Cielo y un Infierno literales?». El cristiano entonces le pregunta que de qué lugar piensa que acaba de salir. El modernista replica que no ha dado ningún nombre al sitio gris y apagado del que procede. «Has estado en el Infierno», descubre, «pero, si no vuelves allí, le puedes llamar Purgatorio». Sin sentirse impresionado, el modernista, que no parece creer que tal lugar exista, se enorgullece de cómo, antes de llegar a ser obispo anglicano, rechazó «sin miedo» la Resurrección. «Has visto el Infierno, y estás vislumbrando el Paraíso. ¿Te arrepentirás y vivirás ahora?».

«Creo que no termino de comprender lo que quieres decir», replica el espectro modernista. No habiendo peor ciego, etcétera, etcétera, informa a su amigo cristiano de que tiene que volver a ese lugar del que viene, como sea que se llame, porque tiene que enviar un artículo a la Sociedad Teológica sobre como «Jesús habría modificado algunas de sus posiciones iniciales… si hubiese vivido más tiempo»: «Haré que mis lectores consideren cuál habría sido la postura de Jesús en su madurez. Un interrogante de un interés profundo. ¡Qué cristianismo tan diferente habríamos tenido si el Fundador hubiese alcanzado su dimensión plena!»[212].

Tiempo después Lewis se topa con el espectro de una mujer mojigata que trata de esconderse en unos arbustos del Ser Sólido enviado para tratar de salvarla del Infierno o, más correctamente, de hacer que se salve a sí misma del Infierno. «¿Cómo voy a salir así en medio de un montón de gente con cuerpos sólidos de verdad? Sería mucho peor que salir sin ropa en la tierra. Todo el mundo podría verme a través. “Amiga”, responde el Espíritu, “¿podrías pensar, aunque sea un momento, en algo más que en ti misma?”». De

este modo, con un ejemplo de profunda psicología verdadera que Lewis ya había mostrado en las Cartas del diablo a su sobrino, coloca al mismo nivel la mojigatería y el orgullo. Las imágenes que emplea para curar al espectro de su mojigatería son aún más profundas. El Ser Sólido, incapaz de salvarla con palabras, aproxima un cuerno a sus labios y lo hace sonar para convocar a una manada de unicornios, «tan blancos como cisnes, excepto por el destello rojizo de sus miradas y sus ollares y el añil de su cornamenta». «Aún escucho el chapoteo de sus pezuñas en la blanda hierba húmeda, el crujir de la hojarasca, los relinchos y bufidos; cómo las patas delanteras se alzaban y las cabezas astadas descendían, en una batalla mímica. Aún me preguntaba para qué batalla real estaban ensayando. Escuché un grito del Espectro, y creo que salió huyendo de los arbustos, puede que en dirección al Espíritu, pero no lo sé»[213]. La imaginería fuertemente erótica se contrapone a la blanca pureza que siempre ha representado el unicornio en la tradición católica. Lo erótico y lo puro, no como opuestos, sino como amado y amada en un abrazo nupcial que engendra humildad. Así se revela cómo Lewis hace equivaler mojigatería con soberbia pero también, mediante la insinuación de lo íntimo, la pureza con la pasión. Por extensión el pacato y el lascivo, como el puritano y el pornógrafo, son expuestos como las distintas caras de la misma moneda del amor sexual desordenado[214]. En lugar de la frialdad del hielo puritano Lewis busca la cálida pasión de la pureza. Nunca había logrado fugarse con tanto éxito de Puritania[215].

Es significativo que Lewis parezca indicar que el espectro de la mujer mojigata fue salvado de volver al Infierno. En este caso, haciéndose eco de las palabras del espíritu de George MacDonald –con el que Lewis se encuentra justo después de este episodio–, la mujer en realidad no habría estado en el Infierno, solo en el Purgatorio. «Si dejan atrás esa ciudad gris, es que no era el Infierno. Para todo aquel que lo abandona, era el Purgatorio». «Y puede que hubiese sido mejor que no hubieses llamado a este lugar Cielo», prosigue MacDonald, «no Cielo Profundo, se entiende (…). Puedes llamarlo el Valle de la Sombra de Vida»[216]. Con estas palabras MacDonald está dando a entender que el lugar en el que se desarrolla el «sueño» de Lewis es el Purgatorio mismo. En el Purgatorio de Dante, este lugar se encuentra más allá de «la puerta de San Pedro» o, lo que es lo mismo, más allá de la «puerta del Cielo». Pero no es el «Cielo Profundo», que se sitúa en el Paraíso, sino «el Valle de la Sombra de la Vida», o, con la expresión que emplea Dante, en oposición a la de Lewis, «la Montaña de la Sombra de la Vida».

Existe un paralelismo más con el Purgatorio de Dante en *El gran divorcio*, de Lewis, en una sintonía llamativa con la inspiración del *Purgatorio de Perelandra*. Mientras en *Perelandra* Lewis confesó haber hallado inspiración en el Canto XXVIII del Purgatorio para el encuentro entre Ransom y la Eva de aquel planeta, surge un paralelismo claro entre la procesión de la santa, Sarah Smith, que Lewis presenta en el capítulo 12 de *El gran divorcio* y la que presenta Dante en los Cantos XXIX y XXX del Purgatorio.

Parece no haber límite en la inspiración que Lewis recibió del pozo insondable de la imaginación dantesca.

Tras errar por el Purgatorio aspirando profundamente su atmósfera teológica católica, Lewis cierra *El gran divorcio* con un ataque explícito hacia el calvinismo. «Cualquier intento de percibir la forma de la eternidad que no se haga a través de la lente del tiempo destruye cualquier noción de libertad», explica el espíritu de MacDonald. «La doctrina de la Predestinación muestra –con verdad– que la realidad eterna no precisa del futuro para ser cierta; pero el precio que se paga es el de eliminar la libertad, que es la verdad más profunda de las dos»[217].

Es irónico y paradójico, aunque no sorprendente, que Lewis se sumergiese mucho más en las verdades del cristianismo en el «sueño» imaginario de *El gran divorcio* que en mucha de su prosa didáctica. Como escritor y narrador de talento arrojó más luz sobre la «tierra en penumbra» desde la cumbre de su imaginación –Marte, Venus, Narnia y el «Purgatorio»– que desde sus exposiciones prosaicas del «mero cristianismo». Sin embargo es al «mero cristianismo» al que hay que prestar ahora atención.

---

[*] Prudencio Aurelio Clemente, del «Himno a la Luz», en *Liber Cathemerinon,* citado en Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 280. La última edición de las obras completas de este poeta cristiano, nacido en Calahorra (La Rioja) en el 384 d. C., ha sido publicada por la Ed. Gredos, Madrid 1997, en dos volúmenes (N. del T.).

VIII. MERO CRISTIANISMO

Si alguien tiene la tentación de pensar que «cristianismo» es una palabra con tantos significados que al final no significa nada, puede descubrir más allá de toda duda que no es así si pasea un poco fuera de su propia época. Confrontado con los siglos el «mero cristianismo» no se muestra como una transparencia interdenominacional insípida, sino como algo positivo, consistente por sí mismo e inexhaustible.

Introducción a La Encarnación del Verbo[218]

Lewis empleó el término «mero cristianismo» por primera vez en 1944, en la introducción a un libro escrito por su amiga la Hermana Penélope. Desde el mismo arranque insistió en que no era «transparencia interdenominacional insípida», clara muestra de su resuelta oposición a cualquier forma de ecumenismo que supusiese diluir los dogmas centrales del cristianismo. Partiendo de ahí, la bandera del mero cristianismo fue el patrón desde el que convocó a todos los cristianos a congregarse en la defensa de su fe común.

En una fecha tan temprana como 1933, respondiendo a Dom Bede Griffiths, que quiso embarcarle en un debate acerca de las diferencias entre el anglicanismo y el catolicismo, Lewis había escrito: «Cuando se ha dicho todo (…) sobre las divisiones de la cristiandad, aún queda, por la gracia de Dios, un terreno común amplísimo»[219]. El mero cristianismo era, por tanto, ese «terreno común amplísimo» compartido por los cristianos de cualquier denominación. El reto que Lewis se impuso fue cartografiar ese terreno para que los cristianos pudiesen ver y entender lo que tenían en común. Este objetivo, plausible en apariencia, estuvo siempre atestado de dificultades.

Puede que el modo más adecuado de iniciar un debate acerca de los esfuerzos de Lewis por definir el mero cristianismo sea citar, y después analizar, el pasaje en el que

por primera vez el término y la noción del mero cristianismo apareció en su pensamiento. Todo parece indicar que Lewis se topó por primera vez con el término en la obra del escritor cristiano del siglo XVII Richard Baxter. En su *Church-history of the Government of Bishops*, publicado en 1680, Baxter había escrito:

> «Desconoces a qué partido pertenezco, y no sabes cómo llamarme. Por eso tengo más lástima por ti que por mí, y, si no lo sabes, te lo diré. Soy cristiano, un mero cristiano, sin otra religión; y la Iglesia a la que pertenezco es la Iglesia Cristiana, que se ha manifestado allí donde la religión y la iglesia cristianas se han manifestado. Si aún quieres saber de qué secta o partido soy, te diré que estoy contra todas las sectas y partidos que siembran la división. Si alguien quiere denominar a un mero cristiano con el nombre de algún partido, porque les gusta el mero cristianismo, credo y escritura, y no pertenecen a ninguna facción que siembra la división y la contienda, entonces pertenezco a la facción que se opone a las facciones. Si el nombre de cristiano no basta, entonces denominadme cristiano católico, no en el sentido de una mayoría herética de obispos, sino en el sentido del que no tiene otra religión que la que Cristo y los Apóstoles dejaron a la Iglesia católica, Cuerpo de Cristo en la tierra»[220].

Leyendo el texto desembarazado de su contexto, el mero cristianismo, así definido, puede ser visto como la presentación de la imagen de un cristianismo ideal. Dejando de lado el breve pero crucial subtexto sobre la «mayoría herética de obispos», el pasaje podría ser una clara descripción de la posición de un miembro de la Iglesia católica. Incluso manteniendo ese subtexto, también serviría como definición para un católico en la Inglaterra de 1680 que hubiese rehusado prosternarse a la «herética mayoría de obispos» de la Iglesia anglicana. De hecho Baxter se refería principalmente a los obispos anglicanos, con los que estaba enfrentado, aunque no fuese católico, sino uno de los principales ideólogos del puritanismo.

Que la primera persona en acuñar la expresión «mero cristianismo» fuese un puritano protestante que se definía a sí mismo como católico resalta la dificultad que supone debatir y definir el «mero cristianismo». Sirve además de advertencia acerca del eclecticismo y la excentricidad, los enemigos perpetuos de la ortodoxia, y tentación recurrente para aquellos que buscan un terreno común que una a todos los cristianos.

En el caso de Baxter el eclecticismo y la excentricidad emergen al volver la vista al contexto en el que escribió sus obras. Había nacido en una Inglaterra tronzada por la división religiosa; cuando los partidos y las sectas cristianas en liza no estaban batallando entre sí, estaban rebuscando entre los restos de la fe abandonada. La Inglaterra del siglo XVII era la heredera del caos provocado por la ruptura del reino de

Enrique VIII con la unidad cristiana. Fue además una ruptura que conllevó mayores rupturas. La Guerra Civil fratricida, durante la que los Conformistas Anglicanos lucharon hasta la muerte contra sus compañeros Inconformistas, fue el resultado del auge del puritanismo extremo, por una parte, y de la constante desunión de la Iglesia anglicana, por la otra. Baxter se posicionó del lado de la «Secta o Partido» Puritano, y actuó como capellán de campaña de los ejércitos de Cromwell, asistiéndoles durante los sitios de Bridgewater, Bristol, Exeter y Worcester. Tras la Restauración monárquica fue ascendido a capellán real hasta que en 1662, año en el que el Acta de Unidad trató de unir a todos los anglicanos bajo un marco de «mero cristianismo» común, se mostró en contra y abandonó la Iglesia de Inglaterra. Por lo tanto queda claro que el mero cristianismo original estaba lejos de ser un parangón de virtud en lo tocante a la unidad cristiana.

Sin tratar de caer en la argumentación ad hominem, la aparente dicotomía entre las manifestaciones laudatorias de Baxter y sus acciones prácticas es sumamente relevante. Escuchar a alguien hablar de unidad de los cristianos mientras contribuye a separarlos es comparable a oír al que habla de la castidad mientras practica el adulterio. Estudiándolo en su contexto –al contrario de lo que ocurre al descontextualizarlo–, puede verse cómo Baxter sencillamente decidió que su propia visión ecléctica y excéntrica de lo que significaba el mero cristianismo era la única correcta. Tras seleccionar los aspectos del cristianismo que más le agradaban, descartando los que no merecían su aprobación, se fue alejando a lo largo de su vida del centro de la tradición cristiana. El mero cristianismo de Baxter era en realidad el «hágalo usted mismo» cristiano que no tiene inconveniente en ir escogiendo lo que más le interesa del depósito de la fe. El resultado, tras trescientos años, es que las «sectas o partidos cristianos» que sumaban unos cuantos en la época de Baxter ahora suman unos cuantos miles; una plétora de «sectas o partidos», clamando todos por representar el mero cristianismo.

La paradoja central en el mero cristianismo de Lewis estribaba en que pretendió resolver la anarquía de las «verdades» en combate causadas por el eclecticismo cristiano sin abandonar el eclecticismo en sí. Se mostró espantado ante los efectos perniciosos de la división, pero no pudo –o no quiso– identificar su causa.

El punto central al que se enfrenta todo estudioso consecuente de Lewis es el extremo hasta el que su definición del mero cristianismo es conforme con un criterio objetivo, y el extremo hasta el que este sucumbe ante el subjetivismo de los prejuicios personales. ¿Cuándo es el mero cristianismo netamente cristiano? Un estudio del Mero cristianismo de Lewis puede ayudar a proporcionar la respuesta.

Mero cristianismo es una «edición revisada y ampliada (…) de los libros Broadcast Talks, *Christian Behaviour* y *Beyond Personality*», y representa el esfuerzo de Lewis por «explicar y defender el credo que ha sido común a la mayoría de los cristianos de toda

época»[221]. Se trata de un empeño loable y valiente, que sigue la noble tradición de G. K. Chesterton, que pretendió hacer exactamente lo mismo con su *Ortodoxia*, publicada en 1908. Al comienzo de dicha obra Chesterton definió lo que quería decir con «ortodoxia» en unos términos muy similares a los que emplearía Lewis para definir el «mero cristianismo»:

> «Los presentes ensayos buscan únicamente demostrar el hecho cierto de que la teología cristiana fundamental –suficientemente resumida en el Credo de los Apóstoles– es la mejor y más sensata fuente de energía ética. No fueron escritos para debatir la cuestión, tan fascinante pero bastante distinta, de cuál es la cátedra autorizada hoy para proclamar ese credo. Cada vez que se emplea la palabra "ortodoxia" en este libro, significa el Credo de los Apóstoles, tal y como lo entendió todo aquel que se denominaba cristiano hasta hace muy poco, y el comportamiento general a lo largo de la historia de todos aquellos que lo confesaron»[222].

Como Lewis, Chesterton era anglicano en el momento en el que estaba delineando su «ortodoxia/merocristianismo» pero, al contrario que aquel, respondió a la «cuestión, tan fascinante (…), de cuál es la cátedra autorizada hoy para proclamar ese credo» al ser recibido finalmente en la Iglesia católica. La diferencia más llamativa entre Chesterton y Lewis es el punto hasta el cual uno se afanó en responder a la «cuestión tan fascinante» y el otro se empeñó en evitarla.

Aludiendo a su aparente reticencia a debatir esas materias, Lewis escribió en el prefacio a Mero cristianismo que esperaba que «los lectores no extrajesen conclusiones imaginativas de mi silencio ante algunos asuntos en disputa».

> «… este silencio no significa de hecho que observe desde la barrera. Existen asuntos disputados entre los cristianos para los que no creo que se nos haya dado una respuesta. Pero también hay otras cuestiones en las que estoy rotundamente situado en una postura determinada, y aún así no me pronuncio. No escribo para exponer lo que podría denominar "mi religión", sino para exponer el mero cristianismo, que es lo que es, y ha sido lo que ha sido mucho antes de que yo naciese, me guste o no»[223].

Cualquiera es libre de extraer conclusiones del que se acoge a la Quinta Enmienda, el derecho a guardar silencio que implica el derecho de los demás a dar un significado a esa elección. Lo interesante no es lo que Lewis dejó de decir en ese breve texto, sino lo que de hecho dijo o, mejor aún, la forma en la que eligió decirlo. Siguiendo a Lewis, los

«asuntos disputados» no son aquellos para los que deberíamos buscar una solución, sino aquellos para los que no se nos ha dado una respuesta. Dicho de otro modo; se puede presumir que esas cuestiones se podrían ignorar, pasando así de largo por las dificultades que entrañan, porque los temas sobre los que no hay consenso no han sido «revelados» –por Dios, presumiblemente– y son, por tanto, irrelevantes. Teniendo en cuenta que Lewis se acoge a su derecho a no declarar a qué «asuntos disputados» se refiere, se complica saber de qué está hablando exactamente. Teniendo en cuenta que los asuntos disputados no son demasiado secretos, se puede deducir que la cuestión de la autoridad, el significado de la Iglesia y su función, el lugar de la Virgen María, la función de los sacramentos, la de los santos o la liturgia forman parte de los «asuntos» sobre los que Lewis no cree «que se nos haya dado una respuesta». Evitar plantar cara a esos asuntos no es explicar el mero cristianismo, sino restarle importancia. Al posicionarse así, Lewis corre el riesgo de confeccionar un mero cristianismo a su imagen y semejanza; esa confección está, como poco, trucada. Lewis amaña las cuestiones fundamentales para tratar de contentar a la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo, sucumbiendo a un acercamiento político al cristianismo. ¡Se acerca a besar al Niño, pero no reconoce a su Madre! Con esta visión resulta al menos irónico que Lewis afirmase que su fin era «defender lo que Baxter denominó mero cristianismo»[224]. Desde luego lo que Baxter llamó «mero cristianismo» no es como muchos cristianos lo llamarían.

Justo después de esta explicación genérica acerca de su reticencia a la hora de discutir las doctrinas en liza, Lewis argumenta su silencio acerca de la Virgen María al señalar que Ella es la única persona a la que «podría encargarse destrozar un libro sobre el mero cristianismo». Con esta declaración asombrosa de pragmatismo, el tema de la Madre de Dios se descarta como una destrucción del mero cristianismo.

Este pragmatismo de Lewis en lo que se refiere a la Virgen va mucho más allá de lo que podría sugerir esa reticencia desapasionada en el prefacio de *Mero cristianismo*. Peter Milward, jesuita y antiguo discípulo de Lewis, con el que mantuvo una larga correspondencia en los años 50, realizó las siguientes observaciones acerca de su curioso silencio en esta cuestión:

> «No tuvimos muchas discusiones sobre lo que Lewis dice en *Mero cristianismo*. Mi discusión es más bien acerca de lo que no dice, no tanto en *Mero cristianismo* como en sus escritos sobre la literatura medieval y renacentista. Es ahí donde uno espera encontrar más referencias a una figura tan central para el arte y la literatura medieval y renacentista como la Virgen María. Y, sin embargo, ¿qué encontramos? En la Alegoría del amor solo habla una o dos veces, y de forma imprecisa, sobre "la adoración a la Virgen". No cae en la cuenta de que en la terminología medieval y católica "adoración" (latría) se aplica solo a Dios, y se

distingue claramente de la devoción o veneración (hiperdulia) debida a la Virgen. Va más allá, además, al contraponer esta "adoración a la Virgen" con el culto a la Madre, o Frauendienst, del que no puede decir que tenga ninguna influencia en el culto mucho más extendido a Nuestra Señora, aunque esté dispuesto a asegurar que existe una influencia en el otro sentido. En segundo lugar, en su Selección de ensayos literarios solo hay una entrada en el índice para la voz "Santa María", y resulta que es de una cita del Romance de Horn, que no utiliza para ilustrar alguna doctrina o devoción, sino para explicar el uso de la aliteración. En tercer lugar, en su Literatura inglesa del siglo XVI la Virgen María pasa totalmente inadvertida, como si dejase paso a la Reina Madre, a la que se atribuyeron muchas de las prerrogativas de Santa María, no solo en *La Reina de las Hadas*, de Spenser.

Por lo tanto no puedo dejar de cuestionarme otra vez la insensibilidad de un erudito que, en su lección inaugural De Desciptione Temporum, se refiere a sí mismo como a un nativo de la Inglaterra medieval que "conoce su sitio en la casa de sus padres" (p. 13), y sin embargo no muestra ningún aprecio por aquella a la que el pueblo de la Edad Media, Dante y Chaucer incluidos, alabaron como su Reina y Madre. Tampoco tiene nada que decir en su contra, o en contra de su devoción medieval. Simplemente guarda silencio sobre ella. No puedo dejar de sentir esa falta de reverencia, o mera indiferencia, como la represión de un profundo prejuicio protestante. Para Lewis como protestante la Virgen María no tiene sitio en el "mero cristianismo", a pesar de su mención en el Credo Apostólico. Tampoco es admitida en lo que denomina, en el Prefacio al Paraíso perdido, "la gran tradición central" (p. 92)…

Por lo tanto, teniendo en cuenta el impresionante desarrollo de la doctrina y el culto a Nuestra Señora en la historia cristiana, tanto en la Iglesia griega como en la latina, no solo durante la Edad Media, sino bien entrados los períodos renacentista y barroco, cualquier exposición del "mero cristianismo" que no la mencione es por fuerza protestante, incluso puritana, y por tanto apartada de la "gran tradición central" de la Iglesia»[225].

La crítica del padre Milward hacia la incapacidad o falta de voluntad de Lewis a la hora de comprender la prominencia de la Virgen María en la literatura y la cultura de la Edad Media y el Renacimiento socava su estatus como crítico de esos períodos. Todo crítico debe aprender a empatizar, incluso si es incapaz de simpatizar, con su especialidad, y no lograrlo acaba siendo letal si se pretende fijar un criterio objetivo en el que basar un juicio. Alguien que es no solo incapaz de amar aquello que amaron los sujetos de sus estudios, sino incluso tan incapaz de comprender ese amor que no se digna mencionarlo, no puede ser un juez fiable. Y lo que es cierto para el crítico literario es

cierto para el crítico de la religión. El fracaso a la hora de simpatizar, empatizar e incluso mencionar a la Madre de Cristo o, en su caso, a la pléyade de santos menores que han sido venerados a lo largo de los siglos, no significa situarse en el centro de lo que «casi todos los cristianos en todas las épocas» han creído; significa colocarse en las filas de una minoría iconoclasta que ha adquirido relevancia en fechas relativamente recientes, situada en los márgenes externos de la corriente de opinión cristiana mayoritaria. Un «mero cristianismo» formulado y propagado así está al margen de la «gran tradición central» y no puede denominarse a sí mismo representativo de esta.

La diferencia principal entre el mero cristianismo de Lewis y la ortodoxia de Chesterton es de principio. Chesterton ubicó en el centro de su búsqueda de la esencia cristiana el Credo Apostólico; Lewis colocó en el centro de la suya el Libro de Oración Común. Por citar de nuevo el prefacio de *Mero cristianismo*: «Todo esto lo afirmo simplemente para aclarar el tipo de libro que estaba intentando escribir; ni por asomo intenté ocultar o evitar la responsabilidad sobre mis propias creencias. Como ya he afirmado, estas no son secretas. *Citando al tío Toby*: "Están escritas en el Libro de Oración Común"»[226]. Chesterton arrancó con el Credo Apostólico y descubrió la Iglesia de los Apóstoles; Lewis empezó con el Book of Common Prayer y quedó atrapado entre la Iglesia de los Apóstoles y el Compromiso de Cranmer[*].

A pesar de las limitaciones que el «mero cristianismo» había impuesto a Lewis, finalmente fue avanzando a tientas hacia un «mayor cristianismo», asumiendo como esenciales a la fe cristiana doctrinas y dogmas que habrían provocado el encogimiento de Cranmer. Puede que Lewis fracasase en su fuga completa de la Puritania de sus prejuicios, pero evolucionó hacia una clase muy católica de protestantismo o, tal vez, hacia una clase muy protestante de catolicismo. En cualquier caso, como se verá más adelante, el «mero cristianismo» iría dejando paso a un «mayor cristianismo».

---

[*] Thomas Cranmer (1489-1556), primer arzobispo de Canterbury tras la ruptura de la Iglesia de Inglaterra con Roma, y autor, entre otros, del *Book of Common Prayer* (N. del T.).

IX. MAYOR CRISTIANISMO

Justo después del Santo Sacramento, tu prójimo
es el objeto más santo que se puede presentar ante tus sentidos.

El peso de la Gloria[227]

Tras analizar las anomalías del «mero cristianismo», resulta apropiado ahora concentrarse en la genuina búsqueda del «mayor cristianismo» de Lewis. En el prefacio de *Mero cristianismo,* Lewis había señalado que su intención era enfatizar los máximos factores comunes que unían a los cristianos y no el mínimo común denominador de las denominaciones menos comunes. La lógica de la postura de Lewis, al menos implícitamente, es que aquellas denominaciones que no atañen a ese máximo factor común no pueden denominarse a sí mismas con propiedad «meramente cristianas». Todo en *Mero cristianismo* descarta lo que Lewis calificó de «cristianismo aguado, esa visión que afirma sin más que hay un Dios bueno en el cielo y todo está bien, dejando de lado las dificultades y las doctrinas severas sobre el pecado, el infierno y el demonio, y la redención»[228]. Esta forma de cristianismo era «demasiado simple», y equivaldría al ateísmo como explicación poco adecuada de la realidad. Tanto el ateísmo como el cristianismo aguado fueron desdeñadas por Lewis como «filosofía para chiquillos»[229]. Aquellos que denigran el dogma y diluyen la doctrina convierten el vino de la verdad cristiana en el agua de la incredulidad. Actuando así, la filosofía para chiquillos del cristianismo aguado se convierte, al final, en filosofía para chiquillos atea. El desleimiento y el delirio son hermanos gemelos del engaño.

Si la forma diluida era inaceptable, ¿cuál fue la forma no diluida de cristianismo aceptable para Lewis? ¿Qué factores máximos comunes eran esenciales para ser un «mero cristiano»? «Hay tres cosas que insuflan en nosotros la vida de Cristo», afirma Lewis: «el bautismo, el creer y ese evento misterioso que los distintos cristianos llaman de distinta forma: Santa Comunión, Misa, Cena del Señor»[230]. A partir del desdén de Lewis hacia el cristianismo aguado se puede afirmar que para Lewis «creencia» no significa una vaga nebulosa de «opinión». Significa la afirmación definitiva y la adhesión a una serie de principios cristianos que han sido mantenidos por todos aquellos

que se han denominado a sí mismos cristianos en cualquier época. Creencia no es opinión, es Credo, Creo en… En resumen, y en esencia, Lewis afirma que las esencias puras del mero cristianismo son el Credo (creencia) y al menos algunos de los Sacramentos (el bautismo y la Eucaristía) como agentes de la gracia. Así pues, y de forma directa, Lewis excluye la doctrina protestante de la sola fide del mero cristianismo.

Lewis reitera por doquier en *Mero cristianismo* la visión sacramental de la fe cristiana. Tras afirmar que «el conjunto pleno de los cristianos es el organismo físico a través del que Cristo actúa», concluye que «esto explica por qué esta nueva vida se transmite no solo por actos puramente mentales, como creer, sino también a través de actos corporales, como el Bautismo y la Santa Comunión (…). Dios nunca quiso que el hombre fuese puro espíritu. Por eso emplea cosas materiales, como el pan y el vino, para darnos nueva vida. Nos puede parecer tosco y poco espiritual, pero a Él, no. Inventó el comer. Le gusta lo material. Lo inventó Él»[231].

El escritor muestra una afinidad más profunda con la doctrina católica en el capítulo dedicado a las virtudes cardinales, sostén secular de la teología moral católica. De forma curiosa, sin embargo, trae a colación que la palabra «cardinal» no tiene ninguna relación con los «Cardenales de la Iglesia romana»[232]. Siendo técnicamente cierto, cabe preguntarse por qué Lewis consideró necesario este paréntesis. Se podría argumentar, y sin duda Lewis así lo habría hecho de haber sido inquirido, que el fin fue evitar cualquier confusión en ese punto. Pero la impresión que se obtiene, voluntaria o involuntariamente por parte de Lewis, es que las virtudes cardinales no tienen nada que ver con la «Iglesia de Roma», que las ha predicado con claridad a lo largo de la historia, desde san Agustín a santo Tomás de Aquino. Se le podría perdonar que olvidase mencionar esta realidad cardinal, pero cuesta aceptar el insulto añadido a la injuria implícita de separar las virtudes de los Cardenales que las predicaron como parte del legado de la fe cristiana.

Profundizando más en la deuda con la enseñanza católica, Lewis concluye el capítulo dedicado a la moral sexual en *Mero cristianismo* enfatizando que la lujuria no es el «vicio supremo». Por el contrario, a pesar de que «los pecados de la carne son malos», Lewis insiste en que son «los menos malos de todos los pecados». Al insistir en que los mayores pecados son «puramente espirituales», Lewis sigue la enseñanza de la Iglesia, que se sustenta en parte en la tradición sagrada, y no en la *sola scriptura*. En su teología resuena, en particular, la de santo Tomás y también refleja, por supuesto, la jerarquía de pecados empleada por Dante en la *Divina Comedia*. Recuerda asimismo al excelente librito de Dorothy L. Sayers, *Los otros seis pecados capitales*, que Lewis conocía y admiraba. Teniendo en cuenta que la obra de Sayers era una transcripción de una charla pronunciada en 1941, es posible que Lewis se inspirase en esa obra anterior para afirmar algo similar. No obstante, siendo Sayers aún más tomista que Lewis, y una admiradora

de Dante más ferviente todavía, su propia inspiración se enraizaba en la *Suma Teológica* a través de la *Divina Comedia* de forma más notable que en el caso de Lewis. Por otra parte, al afirmar en *Mero cristianismo* que un practicante «mojigato y fariseo» podría estar «más cerca del Infierno que una prostituta», Lewis seguía el sendero marcadamente católico y antipuritano que había empezado a recorrer en *El gran divorcio*. Cabe preguntarse si Lewis recordaría estas afirmaciones acerca de los «mojigatos y fariseos» pocos años después, tras ser censurado en el programa de radio americano «Protestant Hour Network» por su «alarmante franqueza» al hablar del amor sexual. «Me temo, profesor Lewis», le dijeron, «que ha incluido el sexo en su charla sobre el Eros», a lo que este replicó preguntando cómo se podría hablar del Eros y «dejarlo de lado»[233].

En los pasajes finales de *Mero cristianismo* Lewis defiende la teología como disciplina con términos contundentes. «No tiene sentido quejarse de que se trata de una materia difícil. El cristianismo dice hablar sobre otro mundo, sobre algo que existe más allá de lo que se puede tocar, oír y ver. Se puede pensar que no existe; pero, de existir, entonces lo que dice el cristianismo necesariamente es difícil; tan difícil por lo menos como la física moderna, y por el mismo motivo que esta»[234]. En este pasaje resuenan las célebres palabras de Chesterton en *Ortodoxia*:

> «La complejidad del mundo moderno prueba la verdad del credo con más perfección que cualquiera de los problemas simples de las épocas de fe. Por eso la fe posee una doctrina tan elaborada y detallada que aflige en gran medida a los que admiran el cristianismo sin creer en él. Al llegar a creer en algo, también se siente orgullo por su complejidad, como los científicos sienten orgullo por la complejidad de la ciencia, que muestra la riqueza de sus descubrimientos. Si resulta que al fin y al cabo es correcta, es un cumplido afirmar que es elaboradamente correcta. Un palo puede encajar en un agujero, o una piedra en la boca de un pozo, por casualidad. Pero una llave y una cerradura son complejas. Cuando la llave encaja en la cerradura, sabemos que la llave es la adecuada»[235].

Lewis era consciente de la «verdad del Credo», en palabras de Chesterton, e insistió en que el mero cristianismo no era «una alternativa a los credos de las denominaciones existentes»[236], sino un medio de comprender lo que las diversas denominaciones profesaban en común. La tarea para cualquier buscador de la verdad cristiana es avanzar desde el mero cristianismo hasta el «mayor cristianismo». El problema era la dificultad que experimentaba Lewis a la hora de abordar la materia de la Iglesia, la iglesia, o las iglesias, por temor a abrir la caja de Pandora de las diferencias y escollos de denominación. Eric Fenn, director adjunto de programación religiosa en la BBC, fue uno de los que manifestaron su preocupación a la vista de la incapacidad de Lewis de realizar

cualquier referencia a «la Iglesia», que ponía en entredicho el carácter integral de los mensajes radiofónicos que posteriormente se publicarían agrupados en *Mero cristianismo*. En diciembre de 1943 Fenn, presbiteriano, sugirió a Lewis que debería «hablar algo más sobre la comunidad cristiana»:

> «Excepto una o dos referencias, parece que no ha hecho mención apenas a ese asunto, y por lo tanto el guión da la impresión de ofrecer un enfoque puramente individualista (…). Está dando vueltas en torno a la persona en su relación con Dios, pero no a las conexiones que siempre establece con otras personas. Creo que las emisiones tendrían más fuerza si dijese algo sobre la Iglesia»[237].

Lewis replicó afirmando que resultaba «complicado extenderse» acerca de la Iglesia «sin entrar en la cuestión denominacional»[238] y, a pesar de comprometerse a intentar explicar algo más, el problema de la Iglesia brilla por su ausencia en *Mero cristianismo*. Teniendo en cuenta, por una parte, que la mayoría de los cristianos –y de los católicos en particular– se adhieren a una eclesiología que contempla a la Iglesia como al Cuerpo Místico de Cristo en el mundo y, por otra, que el propio enfoque sacramental de Lewis suscribía esa visión, la ausencia de un debate completo sobre el papel de la Iglesia tiene que entenderse como un pecado de omisión.

«Después de empezar a ser emitido a través de la BBC, Lewis se encontró atrapado por su éxito», afirma Walter Hooper, deseando explicar esas omisiones tan llamativas y curiosas. «De pronto se había convertido en el apologista del cristiano corriente. A partir de entonces el mero cristianismo se transformó en una valla, y Lewis prefirió contemplar desde ahí las batallas teológicas»[239]. A pesar de que esto pudiera ser así, resultan llamativas algunas adiciones singular y decididamente católicas a la receta del mero cristianismo. Sirva como ejemplo la alusión al purgatorio en la mención de Lewis a la «purificación (…) después de la muerte»[240], o su referencia al «Santo Sacramento» como al «objeto más santo que se presenta ante nuestros sentidos»[241]. Estos curiosos añadidos católicos se debieron, en parte, a la adhesión de Lewis al anglocatolicismo, mantenido a pesar del antagonismo que sentía hacia T. S. Eliot y hacia aquellos aspectos del anglicanismo más tradicional que para él representaban Eliot y los suyos.

La afinidad de Lewis con esta rama en particular de la Iglesia anglicana se puede deducir de su condición de suscriptor prolongado al semanal anglocatólico The Guardian, sin relación con el actual periódico homónimo, liberal y secularista. Fundado en 1846 por R. W. Church, entre otros, para defender los principios del Tratado de la Iglesia tradicional de Pusey, Keble y Newman (anteriores a su conversión al catolicismo el año previo), The Guardian siguió siendo el defensor de esos principios hasta su desaparición en 1951. El respeto de Lewis por este periódico, y su vinculación con él, es

evidente teniendo en cuenta que dos de sus obras más importantes, *Cartas del diablo a su sobrino* y *El gran divorcio*, vieron la luz por primera vez entre sus páginas.

Una influencia anglocatólica aún más fuerte y duradera fue su larga amistad con la Hermana Penélope, del convento de la Comunidad de Santa María Virgen. Esta comunidad había sido fundada en 1848, cuando el Movimiento de Oxford se hallaba en su esplendor, y fue una de las primeras órdenes religiosas establecidas tras la Reforma. En una de sus obras tempranas, *The Wood for the Trees: An Outline of Christianity*, había defendido a la Iglesia de Inglaterra como «una auténtica vía media que retenía todas las esencias de la catolicidad». Lewis describía a la Hermana Penélope como su «hermana mayor» en la fe y, según Walter Hooper, «más que ninguna otra persona, ella le ayudó a apreciar el lado católico del anglicanismo»[242]. Fue ella la que le envió una fotografía de la Sábana Santa de Turín y, desde ese momento, la fijó para siempre en la pared de su dormitorio, venerando la reliquia como lo habría hecho cualquier buen católico[243].

Mientras no se vio encorsetado por la camisa de fuerza del mero cristianismo, a menudo Lewis se sumergió plenamente en el catolicismo, o al menos en los albores cuasi católicos, como en el caso claro de *El regreso del peregrino* y de *El gran divorcio*. Su obra de teología popular *El problema del dolor* fue descrito por el dominico Benet O'Driscoll en Blackfriars como «en línea con la doctrina católica» y «con grandes similitudes con las enseñanzas católicas aceptadas» acerca de la Caída[244]. Una reseña de este mismo libro en Church Times, periódico anglicano, definía a Lewis como un «defensor de la Fe» que había tomado «la postura católica»[245]. Un crítico de Más allá de la personalidad lo había comparado con el gran tomista francés[246] Jacques Maritain, y Lewis se declaró un «cristiano dogmático sin mancha de Modernismo»[247].

El «dogmatismo» católico de Lewis salió de nuevo a colación en una carta a su amigo Arthur Greeves, redactada a finales de 1944, en la que desdeñaba la defensa que este había hecho del unitarismo, y su escepticismo acerca de la divinidad de Cristo:

> «No puedo estar de acuerdo con que las iglesias se vacían porque enseñan que Jesús es Dios. Si fuese así, las que predican lo contrario, por ejemplo, las unitarias, estarían llenas, y no lo están, ¿o no? Creo que las que predican la teología más dogmática y completa son precisamente las que retienen a sus fieles y reciben conversos, mientras que las liberalizantes y modernizantes pierden terreno día a día. Por eso la Iglesia católica es próspera y crece, y en la Iglesia de Inglaterra las iglesias "tradicionales" están más llenas que las "modernas"»[248].

Clyde S. Kilby, en *The Christian World of C. S. Lewis*, enfatiza la fundamentación doctrinal del cristianismo de Lewis, haciendo hincapié tanto en su lucha por la ortodoxia

como en su oposición irreductible al modernismo:

> «Lewis aceptaba doctrinalmente los Credos niceno, atanasiano y apostólico. Nunca cejó en su oposición al modernismo teológico. La parte más acerada de sus sátiras, tanto en las obras de ficción como en las expositivas, se dirige contra él. Es tan ridículo creer, afirma, que la tierra es plana, como creer en la teología popular aguada de la Inglaterra moderna. En las *Cartas del diablo a su sobrino*, una de las principales ocupaciones infernales es la de animar a los teólogos a crear un nuevo Jesús histórico en cada generación»[249].

Causa perplejidad comprobar cómo Lewis continuaba oscilando entre las exposiciones de ortodoxia y las proclamaciones de un prejuicio protestante residual. Por ejemplo, afirmaba en una ocasión que sus argumentos se basaban en tres supuestos: «la divinidad de Cristo, la verdad de los Credos y la autoridad de la tradición cristiana»[250], para escribir en otro momento en oposición a los movimientos anglicanos para incluir la veneración a los santos entre la práctica religiosa de la Iglesia de Inglaterra. «Miles de miembros de la Iglesia de Inglaterra dudan de que la dulia –la veneración de los santos– sea lícita», tal y como escribió a Church Times en 1952[251]. Resulta difícil encontrar en esta peculiar y poco ortodoxa duda el supuesto de partida de Lewis acerca de «la verdad de los credos», cuando todos ellos incluyen la obligación de creer en la comunión de los santos, o en su afirmación de la «autoridad de la tradición cristiana» que siempre ha venerado a las almas que se encuentran en el Paraíso. Surge la tentación de dejar caer que Escrutopo y compañía están tan ocupados en crear un Gran Divorcio entre la comunión de los santos del cielo y la comunión de los futuros santos en la tierra como lo están en persuadir a los teólogos modernos de que creen un nuevo Jesús histórico.

En la misma misiva a Church Times en la que había dudado de si la dulia era lícita, advirtió del «espantoso riesgo» de cisma dentro de la Iglesia de Inglaterra en caso de que se siguiese defendiendo la veneración a los santos. La réplica más acertada a la actitud de Lewis con respecto a la licitud de la veneración a los santos se podría encontrar en sus propias expresiones admonitorias contenidas en el capítulo sobre la Esperanza en *Mero cristianismo*. «Desde que los cristianos dejaron de pensar por completo en el otro mundo se volvieron totalmente ineficaces en este. Apunta al Cielo y tendrás la tierra de rebote; apunta a la tierra y no tendrás ninguno de los dos»[252].

Si es peligroso venerar a los santos como santos, al menos es seguro venerarlos como escritores. San Francisco de Sales fue, a juicio de Lewis, el autor de los «más dulces escritos religiosos» en prosa[253]. También sería seguro admirar a un santo antes de que fuese santo (o al menos antes de que fuese reconocido como tal por la autoridad de la

Iglesia), como ocurrió en el caso de la amistad cálida y fructífera de Lewis con san Juan Calabria, canonizado por Juan Pablo II el 18 de abril de 1999. En un escrito dirigido a Lewis fechado en septiembre de 1947, don Juan Calabria sacó a colación el «problema» de los «hermanos disidentes cuyo regreso a la unidad del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, se desea tanto»[254]. Así arrancó una larga correspondencia entre ambos en latín, la única lengua que conocían los dos, y que se prolongó hasta el fallecimiento de Calabria en 1954. «Si ese engorroso Renacimiento que trajeron los humanistas no hubiese destrozado el latín», escribió Lewis a Calabria, «todavía seríamos capaces de cartearnos con toda Europa»[255].

Calabria mantenía la esperanza de que Lewis «pudiese desempeñar un papel relevante en la viña del Señor, para que al menos se viese que había "un solo rebaño y un solo Pastor"»[256]. Si el deseo de don Juan era que Lewis fuese recibido en la Iglesia y que, a través de su conversión, muchos otros pudiesen volver a formar parte de ese único rebaño, Lewis no estaba por la labor de acceder. No estaba preparado para que le persuadieran de que se incorporase a la Iglesia ni de que se rezase por que lo hiciese, aunque fuese por parte de un santo. «No estoy tan seguro de que la causa final y absoluta del cisma sea el pecado», replicó Lewis a otra de las cartas de Calabria, añadiendo que «el punto en el que estamos más en desacuerdo es la autoridad del Papa, y de ese desacuerdo dependen casi todos los demás»[257].

En la misma época, más o menos, en la que Lewis empezó a mantener correspondencia con Juan Calabria se vio envuelto en un debate acalorado con otra persona católica, la profesora Elizabeth Anscombe, recordada en el ámbito de los estudiosos de Lewis como la única que lo derrotó en una discusión pública. Nacida en 1919, Lewis era veinte años mayor que ella, se había convertido al catolicismo en la adolescencia. Mientras realizaba el doctorado en el Somerville College, con tan solo 28 años, presentó un artículo en el Club Socrático titulado «Respuesta a la tesis de que el Naturalismo se refuta a sí mismo de C. S. Lewis». El efecto de su línea de razonamiento fue que Lewis corrigió el tercer capítulo de su libro *Milagros*, objeto de la crítica de Anscombe.

Dejando de lado las discusiones amistosas con sacerdotes santos, como Calabria, o sus debates acerca de cuestiones fundamentales de la filosofía con doctores católicos tan solventes como la profesora Anscombe, la naturaleza de la postura de Lewis dentro del espectro teológico aún es elusiva. Cabe preguntarse hasta dónde llegó su cercanía con el catolicismo, si sus estallidos ocasionales contra la veneración de los santos o la primacía del Papa significaron un predominio de la inclinación protestante, o si su búsqueda de la ortodoxia y su antagonismo con la modernidad, el relativismo y otras formas de cristianismo aguado podrían sugerir una tendencia dominante hacia el catolicismo.

Puede que el mejor método para responder a estas cuestiones sea volver la vista hacia

los sacramentos y considerar la actitud de Lewis hacia ellos. Hasta ahora se ha visto cómo consideró al Bautismo y a la Santa Comunión elementos esenciales del mero cristianismo. Teniendo en cuenta que la Iglesia predica que existen siete sacramentos, la actitud de Lewis hacia los otros cinco será una valiosa evidencia de su propia postura.

A pesar de su controvertido matrimonio con Joy Gresham, no hay duda de que asumió el sacramento cristiano como un vínculo frente a Dios «hasta que la muerte nos separe». No hay, por lo tanto, diferencias significativas entre su posición y la de la Iglesia en lo que se refiere a este sacramento en particular[258]. Lo mismo se puede afirmar de la Confirmación; el caso de la confesión resulta de más interés, y también más sorprendente. «Me confesaré por primera vez esta semana», informó Lewis a la Hermana Penélope el 24 de octubre de 1940 y, de ahí en adelante, acudió regularmente al equivalente anglicano de la confesión[259]. Del mismo modo, al escribir a otro remitente acerca de la confesión y la absolución en enero de 1940, le indicaba que recordase que «no se trata, una vez más, de psicoanálisis; el confesor es el representante de Nuestro Señor y proclama Su perdón. El consejo o la comprensión son cuestiones secundarias»[260]. Doce años después, Lewis volvía a diferenciar entre las visiones anglicana y católica de la confesión:

> «Pienso que nuestra visión oficial de la confesión se puede encontrar en la fórmula para las visitas a los enfermos, donde dice: "Que el enfermo sea animado (vg., recomendado, recordado) a confesarse (…) si en su conciencia carga alguna materia grave". Por lo tanto, donde Roma hace la confesión obligatoria para todos, nosotros la hacemos aceptable para algunos, no "generalmente necesaria", sino beneficiosa (…). La enorme ventaja de creer firmemente en el perdón compensa de sobra los horrores (estoy de acuerdo en que son horrores) de la primera Confesión. Además también se gana conocimiento propio (…). Desde luego creo que yo me he beneficiado en gran medida al practicarla»[261].

A pesar de la diferencia establecida entre la forma en que los anglicanos entienden la confesión y la forma en la que el sacramento de la Penitencia se practica en la Iglesia católica, el hecho de que Lewis seguía situándose en un lugar muy excéntrico dentro de su propia Iglesia aún es cierto. Con la confesión frecuente se colocaba mucho más allá de lo que cualquier Iglesia no conformada podría aceptar, e incluso estaba participando de una práctica que también hacía fruncir el ceño a la mayoría de los miembros de la Iglesia de Inglaterra. En teoría Lewis todavía era visto por los cristianos de cualquier denominación como un «mero cristiano», provocando que Tolkien le calificase desdeñosamente como el «Teólogo para el hombre corriente»[262]. En la práctica, y en privado, estaba mostrándose afín con lo que sin duda podría «condenarse» como

papismo. Merece la pena resaltar como, en una carta enviada a un remitente americano pocos meses después de la que escribió ensalzando los beneficios de la Confesión, se refirió descaradamente a la Santa Comunión como la Misa, con eme mayúscula incluida[263]. Tanto la terminología como la práctica de la fe de Lewis había recorrido un trecho muy largo desde las calles de Puritania o del Belfast protestante.

Tras sucumbir a un aparente criptocatolicismo en la práctica de la confesión y a una identificación de la Santa Comunión con la Santa Misa, Lewis también estaba tomando partido por una concepción católica de la naturaleza del sacerdocio. En julio de 1948 escribió a Dorothy Sayers acerca de la ordenación de mujeres:

> «Acabo de recibir noticias sobre un movimiento (…) que demanda que se permita a las mujeres acceder a la orden sacerdotal. Me imagino que, como me ocurre a mí, no apruebas algo que nos desgajaría de una forma tan aguda del resto de la Cristiandad, y que supondría el triunfo de lo que denominan principios "prácticos" e "ilustrados" sobre la necesidad mucho más profunda de que el Sacerdote en el Altar represente al Novio para la que todos somos, en cierto sentido, femeninos. Si estás de acuerdo, creo que tendrías que empezar a berrear ya»[264].

La réplica de Sayes fue una mezcolanza de contradicciones, proclive y opuesta a la vez a la postura de Lewis, y que parecía ilustrar –o profetizar– el potencial explosivo de un asunto que causaría más adelante enormes turbulencias en la Iglesia anglicana.

> «Es obvio que nada sería más inoportuno y estúpido que erigir un nuevo muro entre nosotros y el resto del mundo católico. (Se trataría más bien de un vínculo con algunas Iglesias Libres, porque haría más énfasis en un ministerio del Evangelio y menos en un ministerio de los Sacramentos, e implicaría una ruptura con la tradición apostólica).
>
> Me temo que encontrarás en mí a una aliada incómoda. Hasta ahora no he hallado ninguna razón lógica o estrictamente teológica para esto. En cuanto que el sacerdote representa a Cristo, es obvio que dramáticamente resulta más apropiado que sea un hombre el que, por decirlo de alguna forma, interprete ese papel. Pero, si me acorralasen y me preguntasen a quemarropa si Cristo mismo representa a la humanidad masculina o a toda la humanidad, me vería obligada a responder que a toda la humanidad, y a citar a san Agustín cuando dice que la mujer también fue creada a imagen de Dios»[265].

En otras ocasiones en las que habló de la ordenación femenina, Sayers fue menos

petulante. A su amiga Barbara Reynolds le dijo que, «considerando que Nuestro Señor tuvo la sabiduría de nacer como hombre cuando estuvo en la tierra, creo que es mejor que las cosas se queden como están»[266]. Durante la edición de las cartas de Sayers, Reynolds halló ejemplos más abundantes de su oposición a la ordenación de las mujeres. «He encontrado otras cartas en las que afirma con rotundidad (…) que ahora que las iglesias muestran signos de querer unirse, esto sería un motivo de gran enemistad con la Iglesia católica (…) y eso no es algo que ella hubiese querido promocionar»[267]. Esta visión también queda recogida en su carta a Lewis, aunque acompañada de un rechazo nítido a explayarse sobre el tema: «Sería lamentable desafiar a todas las Iglesias Apostólicas, especialmente ahora que empieza a verse algún atisbo de entendimiento con los ortodoxos orientales y demás (…). Lo mejor que puedo hacer es callarme, no vaya a ser que las hijas de los filisteos me oigan por casualidad»[268].

Para Lewis ese silencio fue ensordecedor y le empujó sin remedio a encarar el asunto por su cuenta. Poco después de recibir la negativa de Sayes, escribió un artículo titulado «¿Sacerdotisas en la Iglesia?»[269]. El tono fue inusualmente apologético, puede que motivado por el miedo a ser acusado de misógino, causa por la que había deseado que el artículo lo escribiese una mujer. Posiblemente teniendo presente el artículo de Sayers, remarcó que «nadie entre los que rechazan esta propuesta está sosteniendo que las mujeres sean menos capaces que los hombres de poseer la piedad, el celo, la instrucción y todo aquello que pueda ser necesario para el desempeño pastoral». Teniendo en cuenta que las mujeres pueden predicar tan bien como los hombres, Lewis se preguntaba por qué no podrían realizar «el resto de labores sacerdotales». La respuesta que ofreció estaba enraizada en una concepción católica de la naturaleza del sacerdocio: «Empezamos a creer que lo que nos está separando en realidad de nuestros oponentes es la diferencia de significado que cada uno otorga a la palabra “sacerdote”». En línea con la enseñanza de la Iglesia católica, Lewis sostenía que el sacerdocio no era un trabajo más, sino una llamada mística, de naturaleza sacramental, que había sido ordenada previamente por Dios mismo como una función masculina, al igual que la maternidad había sido preordenada como una función femenina. La maternidad sería por siempre femenina; el sacerdocio sería por siempre masculino:

> «Los innovadores están implicando en realidad que el sexo es algo superficial, irrelevante para la vida espiritual (…). Uno de los fines para los que se creó el sexo fue para simbolizar ante nuestros ojos los aspectos ocultos de Dios. Una de las funciones del matrimonio humano es la expresión de la naturaleza de la unión entre Cristo y la Iglesia. No tenemos autoridad para asir las figuras vivas y seminales que Dios ha pintado en el lienzo de nuestra naturaleza y empezar a intercambiarlas como si fuesen figuras geométricas.

> A esto es a lo que el sentido común llamaría "místico". Exactamente. La Iglesia proclama que es la portadora de la Revelación. Si eso es falso, entonces no queremos ordenar sacerdotisas, sino abolir el sacerdocio»[270].

Según se iba aproximando la hora de su muerte, Lewis fue avanzando sin ninguna duda en ascensión hacia los principios de la Iglesia «tradicional» anglocatólica. Tampoco existe duda de que ese ascenso lo causó su adhesión a los principios católicos verdaderos, que no representaban un mero cristianismo, sino uno mayor.

X. LO MERO
Y LO PANTANOSO

Aún queda una gran cantidad de Ulster en C. S. Lewis, aunque oculta a sus ojos.

J. R. R. Tolkien[271]

En sus libros finales Lewis volvió a la poderosa influencia de Dante, el escritor de la quintaesencia católica que había sido su fuente de inspiración a lo largo de toda su carrera literaria. Una pena en observación, inspirada en principio y de forma primordial por el fallecimiento de su esposa en julio de 1960, también recibió la influencia de la visión del Infierno y sus aledaños de Dante. «Su estructura», explicó a Walter Hooper, «se basa en la *Divina Comedia.* Bajas, bajas y bajas. Y entonces, como con Dante, cuando tocas fondo y estás rozando a Lucifer, te alzas en defensa de la bondad de Dios»[272]. En su libro final, *Cartas a Malcolm,* Lewis proclamó que «el Paraíso de Dante es correcto, y el de Milton, con su disciplina militar, es necio»[273]. También empleó a Dante como antídoto contra «el medio ambiente de iglesia moderna en el que fui educado». Tras recordar que su abuelo solía afirmar que «tenía muchas ganas de sostener alguna que otra conversación interesante con san Pablo en el Cielo», Lewis hizo hincapié en lo absurdo de ese escenario de la imaginación: «¡Dos caballeros tan clericales charlando así en un bar!». Jamás, en apariencia, pasó por la mente de su abuelo que «un encuentro con san Pablo sería más bien una experiencia sobrecogedora, incluso para un pastor evangélico de buena familia. Cuando Dante vio a los apóstoles mayores en el paraíso le causaron una impresión como de montañas»[274].

El efecto más evidente de la persistente influencia de Dante en las páginas de *Cartas a Malcolm* emerge en la reiteración con la que Lewis afirma creer en el Purgatorio: «Por supuesto, rezo por los difuntos», afirma con rotundidad, describiendo sus oraciones por los amigos fallecidos como «espontáneas». No sería capaz de encontrar un sentido a todas las demás oraciones si las dirigidas en favor de los difuntos «estuviesen prohibidas». «A mi edad la mayoría de los que amé están muertos. ¿Qué clase de tratos

podría tener con Dios si no pudiese ni mencionarle a aquellos a los que amé?»[275]. En esta coyuntura, considerando las invectivas de Lewis contra la veneración de los santos, resulta tentador preguntarse por qué Dios tampoco habría querido que se le pudiese mencionar a aquellos a los que más amó Él.

Como siempre, Lewis era incapaz de proclamar su creencia en una doctrina «papista» sin atacar a la vez a los «papistas». Puede que estuviese rechazando el protestantismo y aceptando las doctrinas papistas una detrás de otra, pero no soportaba que le llamasen católico. Así, tras afirmar con descaro: «Creo en el Purgatorio», defendía a los Reformistas por arrojar sombras sobre la «doctrina romanizante acerca del Purgatorio». «Si avanzas desde el Purgatorio de Dante hasta el siglo XVI, la degradación te dejará desolado», afirmó. Aunque Dante había mantenido una visión acertada acerca del Purgatorio, los escritores «romanizantes» posteriores, como santo Tomás Moro y san John Fisher, habían enfatizado el «castigo retributivo», no la «purificación». Sin entrar en la cuestión acerca del criticismo de Lewis contra Fisher y Moro, su lógica fue, por desgracia, errada. Los reformadores no entraron a debatir pequeñeces sobre si la visión del Purgatorio de Dante era acertada y las de Fisher y Moro, erradas; rechazaron de plano, sin más, la misma existencia del Purgatorio. Lewis defendió a los que arrojaron al niño con el agua de la bañera, partiendo de la base de que los que deberían haberse encargado de su cuidado no habían sido capaces de mantenerlo tan aseado como debían.

La visión correcta del Purgatorio «retorna magníficamente» –continúa Lewis– en el Sueño de Gerontio, de Newman. Ese Sueño sitúa de nuevo al alma salvada implorando ser tomada y limpiada, restableciendo la pureza purificadora del purgatorio. «La religión ha reclamado el Purgatorio», proclama triunfante Lewis. Cabe preguntarse a qué religión se refiere. Ni la protestante ni la anglicana. Los católicos, por su parte, nunca habían renegado de él, por lo que no necesitarían reclamar lo que nunca habían perdido. ¿A qué religión, entonces, se refiere Lewis? ¿A la suya propia? Tal vez Lewis estuviese cayendo en el error definitivo, según su propio criterio, de seleccionar y tomar las doctrinas más de su agrado, como un comprador en el supermercado selecciona los productos de las baldas. Puede que estuviese elaborando una religión a su medida, que encajase con sus propias preferencias. De ser así, ¿en qué se diferenciaría de los modernistas a los que tanto criticó? Resulta irónico comprobar que, en las *Cartas a Malcolm,* los peligros de elegir lo que se adapta a cada uno son criticados por doquier; «Actuando solo, resulta muy fácil deslizarse desde “la fe recibida” hasta ese espectro llamado “mi religión”»[276].

Desde luego Newman jamás sostuvo que su visión acertada reclamase el Purgatorio en beneficio de la religión. Al contrario, defendió que la visión acertada de la religión le había llamado a él. Aceptó la visión acertada del Purgatorio y aquella autoridad religiosa que lo proclamó como parte de su doctrina. A diferencia de Lewis, Newman supo ver la

coherencia de su posición teológica, y respondió uniéndose a la Iglesia de Dante, Moro y Fisher. Newman se sumó a la Fe de los Padres; Lewis se aferró, tenaz pero incrédulo, a la fe de su abuelo. Newman se arrodilló ante la autoridad y su Autor; Lewis se prosternó ante las tradiciones familiares y sus prejuicios, mostrándose tan incapaz de seguir creyéndolos como contrario a romper con ellos. En definitiva, esa fue la realidad tragicómica tras el compromiso meramente cristiano de Lewis.

En julio de 1963, tres meses después de completar las *Cartas a Malcolm,* Lewis sufrió un infarto seguido de un coma. Pensando que iba a morir, sus amigos anglocatólicos solicitaron a un clérigo anglicano que le administrase la extremaunción, o los últimos ritos, el sacramento de unción con óleo para los enfermos in extremis. Teniendo en cuenta que se puede suponer con bastante seguridad que actuaron siguiendo el deseo de Lewis de recibir el equivalente anglocatólico de los últimos ritos, esta decisión puede interpretarse como la aceptación del séptimo y último sacramento de la Iglesia católica.

Para estupor general, Lewis se recobró del coma, si bien por poco tiempo. «Reviví de forma inesperada de un largo coma», informó a la Hermana Penélope, «y puede que fuese por las casi continuas oraciones de mis amigos; habría sido un trayecto opulentamente sencillo, y casi lamento que me hayan cerrado la puerta en las narices (…). Es bastante duro que te hagan volver y tener que pasar por la muerte otra vez». Resulta evidente que no esperaba que transcurriese mucho tiempo hasta que tuviese que «pasar por la muerte otra vez», puesto que sus palabras a la Hermana Penélope conllevan un cariz de despedida y cierre a una vieja amiga: «Cuando mueras, y si las visitas en prisión están permitidas, pásate y ven a verme al Purgatorio»[277].

Durante su período último de enfermedad, Tolkien visitó a Lewis, cosa poco sorprendente teniendo en cuenta su amistad. Lo que sí resulta algo llamativo es que a Tolkien le acompañase su hijo, John Tolkien, sacerdote católico. A la luz de la decepción de Tolkien, expresada con frecuencia, porque Lewis nunca se hubiese convertido al catolicismo, y su temor de que el alma de su amigo pudiese estar en peligro si no lo hacía antes de morir, esa presencia de su hijo solo puede interpretarse como un atisbo de esperanza en que, al final, Lewis pidiese ser admitido en la Iglesia. Sin embargo Lewis no mostró un interés claro por la conversión, por lo que los dos amigos y el sacerdote pasaron el tiempo charlando acerca de *La muerte de Arturo*[278].

Lewis falleció el 22 de noviembre de 1963. Dos semanas después, una carta de Guy Brinkworth, sacerdote jesuita, publicada en el Tablet sugería que durante los años 40 se había aproximado mucho a la conversión:

> «En las cartas que me escribió pedía una y otra vez oraciones para que Dios le concediese “la luz y la gracia para llevar a cabo el ademán final”. Incluso fue tan

> lejos como para pedir, en una posdata a una de sus cartas, “oraciones para que pueda superar los prejuicios que me inculcó una niñera del Ulster”»[279].

Por desgracia, cuando Christopher Derrick, mientras se documentaba para escribir *C. S. Lewis y la Iglesia de Roma* diecisiete años después, solicitó acceder a esas cartas, Brinkworth las había extraviado. Cuesta dudar de la honestidad del padre Brinkworth, por lo que desde el punto de vista de la caridad tal vez sea más acertado asumir que Lewis de hecho consideró convertirse durante los años 40. En cualquier caso Lewis nunca ejecutó el «ademán final» y, al menos hasta cierto punto, prevalecieron los prejuicios inculcados por la niñera del Ulster. Siendo así, puede resultar adecuado acercarse más a esa conexión con Belfast. ¿Hasta qué punto el sentido y la sensibilidad de Lewis fueron puestos en entredicho por el orgullo y el prejuicio?

George Scott-Moncrieff, poeta, novelista y nacionalista escocés, escribió en The Mont en mayo de 1964, seis meses después de la muerte de Lewis y al poco tiempo de la publicación de las *Cartas a Malcolm,* que este, en su última obra, «había pugnado por quitar la protesta del protestantismo». El problema, desde luego, no era tanto saber hasta qué punto había conseguido extraer la protesta del protestantismo, sino saber hasta qué punto había eliminado el protestantismo de su propio fuero interno. En cualquier caso Scott-Moncrieff se hallaba en una situación más favorable que la mayoría para juzgar la lucha interna de Lewis entre sentido y sensibilidad, en un bando, y orgullo y prejuicio, en el otro. Como converso al catolicismo en un entorno acérrimamente protestante, su propia experiencia es en grado sumo paralela a la de Lewis. Nacido en 1910 fue el segundo hijo del reverendo C. W. Scott-Moncrieff, ministro de la Iglesia de Escocia. Sus abuelos habían sido presbiterianos y otros antepasados pertenecieron a la rama de los Covenanters, aunque su tío Charles Scott-Moncrieff, traductor de Proust, Pirandello y Stendhal, había roto con la tradición familiar al convertirse al catolicismo cuando su sobrino aún era un niño. Scott-Moncrieff, como Lewis, había asimilado los gritos de «¡abajo el Papa!» junto con la leche materna. Compartía el «terror sobrenatural» al catolicismo al que George Mackay Brown, otro literato converso, se había referido en su cuento «El ibón y el rosario»[280]. Mackay Brown recordaba cómo, de niño, «había algo siniestro en la misma palabra “católico”; todos los términos que se arremolinaban en torno a ese –rosario, Papa, confesión, reliquias, purgatorio, monjes, penitencia– compartían las mismas connotaciones siniestras»[281]. Scott-Moncrieff recordaba cómo, siendo un joven de 25 años, presenció una revuelta anticatólica en Edimburgo:

> «Recuerdo con amargura el horror de contemplar a seres humanos, la mayoría adolescentes y mujeres de aspecto desaliñado, fuera de sí hasta sobrepasar los límites de la razón, gritando y abalanzándose, preparados para el asesinato, sobre el

coche en el que el arzobispo Andrew Joseph Macdonald se dirigía a la Cámara municipal (…). Era una protesta, y como tal estaba en la génesis del protestantismo. Sea lo que sea que el protestantismo ha mantenido del cristianismo (…), creo que tiene una existencia distinta basada solo en la negación, en la protesta contra algo que ni siquiera desean, en apariencia, entender.

> No soy el único protestante que presenció esas escenas desagradables en el verano de 1935 y que, años después, dejó de ser protestante, tras descubrir poco a poco que el retrato de familia de la historia de mi país era, en gran medida, un simple mito»[282].

Si el odio y la intolerancia existían hasta ese punto en los Orkneys de la infancia de Mackay Brown o en el Edimburgo de los recuerdos de Scott-Moncrieff, cabe preguntarse cuánto más fue un factor determinante en la formación psicológica de los que tenían sus raíces en el Belfast protestante. Plantearse esta pregunta es imprescindible para comprender por qué Lewis fracasó donde Mackay Brown y Scott-Moncrieff triunfaron, en sobreponerse a los prejuicios de la niñez. Las biografías de Lewis y de su hermano Warnie ofrecen pistas que pueden arrojar alguna luz en la sombra de Puritania y su posición persistente en sus respectivas mentalidades.

Según Christopher Derrick[283], Warnie Lewis, «en algún momento a principios de los años 50», estuvo a punto de realizar «el ademán final». Debido a su alcoholismo se hallaba, una vez más, bajo el cuidado de las monjas irlandesas del Hospital de Nuestra Señora de Lourdes en Drogheda, condado de Louth, en Irlanda. «En esa ocasión en concreto (…) se sintió impulsado a seguir el señuelo que le había atraído siempre hacia el catolicismo y se embarcó en el proceso de instrucción previo a la recepción en la Iglesia católica». Su hermano, tan pronto como descubrió que estaba a punto de sucumbir a la «Mujer de Púrpura», se precipitó hasta Irlanda para rescatarle de entre sus brazos. Dentro de sus esfuerzos por convencer a Warnie de que abandonase ese camino, Lewis se enzarzó «en un prolongado debate con el sacerdote local, en el que –según Warren– fue ampliamente derrotado». A pesar de que en apariencia no abandonó su deseo de conversión, Warnie se dejó «arrastrar de nuevo de vuelta a Inglaterra».

> «Lo importante de todo esto es que Lewis, en un momento ya avanzado de su vida, trataba al catolicismo como a un destino del que su pobre hermano necesitaba ser alejado. En esa crisis actuó más como un nieto de Hamilton de Belfast que como un amigo de Tolkien y admirador de Dante»[284].

La fuente de esta historia, citada por Derrick, proviene de «Warren Lewis, que se lo contó a George Sayer». Por lo tanto sigue siendo de primera mano, aunque contada dos

veces. La memoria de George Sayer podría fallar. Habría que comparar, por ejemplo, la narración de Derrick con la entrada del diario de Warnie del 30 de junio de 1947, que no fue publicado hasta 1982, un año después que la obra de Derrick y que este tal vez desconocía:

> «El viernes 20 me di cuenta de lo enfermo que estaba, y por primera vez mostré algo de sentido común: fui al médico, que me ingresó en el Hospital de Nuestra Señora de Lourdes en Drogheda (…). Jack llegó, ansioso y cansado por el viaje, el lunes por la mañana, y verle me hizo más bien que cualquier medicina (…). Desde ese momento mejoré con rapidez y, aunque débil e inestable, gracias a Dios y a las Hermanas Misioneras de la Salud de María me curé. Una vez convaleciente empecé a interesarme por lo que me rodeaba. Para un protestante –o al menos para mí– siempre había habido algo repulsivo, casi monstruoso, en torno a la práctica de la religión católica. Mi idea sobre un convento siempre se había asociado con algo gris y secreto, con mujeres de cara triste deslizándose en silencio, sin hablar casi nunca y sin sonreír jamás, espiando y siendo espiadas. Nada más absurdo ni más lejos de la verdad; lo primero que te sorprende es la felicidad radiante de esas santas mujeres adorables, desde la Madre Superiora Mary Martin hasta la novicia más joven; su vida, sea lo que sea además de esto, es una vida de alegría en un lugar lleno de risa. Cuando fui conociéndolas mejor, y exponiéndoles mis ideas preconcebidas de la vida en un convento, estallaban en una risa deliciosa (…). Pasará mucho tiempo, y no será fácil que olvide esa pequeña fortaleza de cristianismo alegre y valiente. El único aburrido era Quinn, el capellán, que entró en mi habitación e intentó convertirme con una oración del manual. Encima era del condado de Tyrone, y no fui capaz de explicarle que, aunque hubiese poseído el don de lenguas, habría sido absurdo para mí ser convertido por alguien con acento del Ulster.
>
> Una tarde en la que Jack y yo tomábamos el té intentó abordarle, pero se topó con una fiera. El mayor escollo para él, según me pareció entender, fue que consideraba absurdo honrar a nuestra Señora como a la madre de Dios»[285].

Aunque Derrick sostiene que el intento de Lewis de salvar a su hermano de la tentación de la conversión se produjo durante su convalecencia en el convento, aparecen paralelismos suficientes en la entrada del diario de Warnie en 1947 como para sugerir la posibilidad de que la memoria de Sayers pudiera fallar. Quedan a la vista los prejuicios de Warnie confrontados con el ejemplo santo de las monjas, pero no aparece la tentación de la conversión; se ve la discusión entre Lewis y el capellán, pero no se sugiere que este fuese «derrotado».

También existe una posible incongruencia más en la explicación de Derrick. Si se acepta su versión como cierta, ¿dónde se sitúan las diatribas posteriores de Warnie Lewis contra la Iglesia católica y su redoble de tambores orangistas del Ulster? Por ejemplo, el 12 de julio de 1969, escribió a su hermano regodeándose en las ceremonias solemnes del orgullo y prejuicio del Ulster protestante, identificándose con el fanatismo de su Belfast natal:

> «Hoy es el día más importante del calendario para nosotros, los del Ulster; el aniversario de la Batalla del Boyne de 1690, cuando Guillermo III y sus hombres derrotaron a Jaime II y los suyos, y desde luego es algo que hay que celebrar, porque, si hubiésemos perdido, la alternativa habría sido hacernos católicos o ser ahorcados. Por fuerza tengo que ponerme una azucena naranja en el ojal esta mañana, aunque creo que no crecen en esta zona»[286].

Unos meses antes, en una carta dirigida a otro destinatario, afirmó que, aunque estaba «a favor de una colaboración estrecha entre todas las iglesias», no quería «diluir las creencias». Debido a que «la unión sin esa dilución» era imposible, había tomado un partido sectario, en concreto al afirmar que «la comunión administrada por alguien que no sea un pastor ordenado por mi propia Iglesia no puede ser de ningún modo sacramental»[287]. Así pues, si se asume la fiabilidad de la historia de sus deseos previos de conversión, se descubre que Warnie, de ser alguien deseoso de convertirse al catolicismo, había mutado en alguien que ni siquiera creía que los sacramentos de la Iglesia católica fuesen válidos.

Si se toman sus palabras literalmente, para ser alguien que se había posicionado en el bando sectario que sostiene que la Iglesia anglicana es la única iglesia verdadera, Warnie se encontraba muy incómodo en ella. «No siento ninguna simpatía por ninguna de las Iglesias evangélicas, aunque solo fuese por su odio fanático a la Cruz; en cuanto a los anglocatólicos, me acusan de ser más papista que el Papa, más romano que los romanos»[288].

Su afirmación sobre la situación en el Ulster en agosto de 1969, poco después de que se repitiesen los disturbios que acabarían escalando trágicamente en los años sucesivos, fueron aún más sorprendentes:

> «Sí, mi pobre Ulster está pasando un mal bache, pero ya he visto muchos así antes. La tragedia es que protestantes y católicos nacen odiándose. Soy, por parte de mi padre, del Ulster de la tercera generación, y de la quinta por parte de mi madre. He vivido fuera del Ulster cincuenta años, pero el otro día, mientras veía en la tele a los chicos protestantes marchando mientras la banda militar tocaba "The

> Boyne Water", me sentí capaz de poner bombas, como la mayoría de ellos. Por supuesto de inmediato recé una plegaria de perdón, pero, si yo reacciono así, no quiero imaginarme lo que siente la gente poco educada que convive codo con codo con unos vecinos a los que odia. Un asunto muy penoso»[289].

Sería perverso adscribir las opiniones de Warnie a las de su hermano pero, teniendo en cuenta que hasta cierto punto este estaba más cerca de Roma que Lewis, sus palabras son más significativas acerca del sentimiento íntimo de ambos de lo que cabría sospechar. En cualquier caso esa extraña esquizofrenia cismática presente de forma tan alarmante en las cartas de Warnie también estaba presente, aunque matizada, en gran parte de la eclesiología confusa de Lewis.

En una carta de reciente hallazgo, enviada por George Sayer a Felicitas Corrigan[290], este parece confirmar a Tolkien en su presunción de que Lewis nunca fue capaz de quitarse de encima sus prejuicios del Ulster protestante:

> «Él [Lewis] nunca pudo sobreponerse a su actitud de protestante norirlandés ante Nuestra Señora. Su abuelo Hamilton, vicario local de Belfast, fue anticatólico de forma violenta. Sin embargo Tolkien me escribió una carta (aún sin publicar) en la que afirmaba: "Atribuyo todo lo que pueda haber de belleza y bondad en mi obra a la influencia de la Santa Madre de Dios"»[291].

La triste verdad sobre Lewis con respecto al Ulster protestante es que nunca consiguió emular el ejemplo de George Scott-Moncrieff con respecto a Escocia. Mientras Scott-Moncrieff había «descubierto poco a poco que el retrato de familia de la historia de mi país era, en gran medida, un simple mito», la dependencia de Lewis hacia el mero cristianismo fue un producto de su dependencia al simple mito del Ulster orangista. Siendo la opción «papista» impensable para un protestante del Ulster, el mero cristianismo fue en realidad un esfuerzo de Lewis por huir del pantano del modernismo sin someterse a la Iglesia de Roma. El compromiso con el mero cristianismo, con ironía y por desgracia, había ido colocándole en una postura cada vez más comprometida. Mientras el pantano del modernismo se ensanchaba sin descanso dentro de la Iglesia anglicana, C. S. Lewis, el protestante más católico que el Belfast protestante hubo producido jamás, se encontró más y más aislado como «protestante» católico en la comunión anglicana. El teólogo para todos se vio de repente en tierra de nadie, y lo simple se vio de repente empantanado.

XI. CRISTIANISMO EMPANTANADO

Los modernistas son para el cristianismo un peligro mucho mayor que los ateos.

Carta a Miss Brechenridge (1960)[292]

Una teología que niega la historicidad de casi todo ese Evangelio al que la vida, el afecto y el pensamiento cristiano ha estado ligado durante unos dos mil años, (…) si se expone a una persona con poca cultura, acabará teniendo en él dos efectos posibles. Acabará siendo o católico o ateo.

Fern Seed and Elephants [Semillas de helecho y elefantes] (1959)[293]

En el artículo titulado «¿Sacerdotisas en la Iglesia?», Lewis advirtió de los peligros prácticos de la ordenación femenina. Además de sus objeciones fundamentales contra un movimiento de esa envergadura, señaló también a sus colegas anglicanos cómo la ordenación femenina tendría consecuencias de más largo alcance: «desgajarnos del pasado cristiano y ensanchar la división con otras Iglesias al establecer una orden de sacerdotisas entre nosotros sería una imprudencia gratuita. Y la Iglesia de Inglaterra se verá hecha añicos en ese proceso»[294]. Walter Hooper calificó estas palabras como «extraordinariamente proféticas»[295], ya que sin duda esta cuestión ha sido una fuerza divisora explosiva dentro de la Iglesia de Inglaterra en los cuarenta años transcurridos desde la muerte de Lewis. Pero esta cuestión es un mero síntoma de otra más prevalente en la comunión anglicana; la enfermedad teológica extenuante del modernismo.

Lewis escribió en 1960 que los modernistas «son para el cristianismo un peligro mucho mayor que los ateos», una afirmación reflejada en su descripción sardónica del modernismo de Broad en *El regreso del peregrino* o del terco espectro antidogmático del Obispo en *El gran divorcio*. Estos personajes también fueron «extraordinariamente

proféticos», puesto que acabarían encarnándose en una nueva proliferación de teólogos y obispos modernistas dentro de la Iglesia de Inglaterra.

En 1963, mientras Lewis sucumbía a su enfermedad final, la publicación de *Honest to God* por J. A. T. Robinson, el dubitante Obispo de Woolwich, hubo de resucitar ante el convaleciente al fantasma del Modernismo en ascenso. Para que el cristianismo fuese en el futuro algo más que un «débil fragmento religioso», argumentaba el Obispo, tendría que aprender un lenguaje nuevo, en el que «las categorías fundamentales de nuestra teología acerca de lo sobrenatural, y de la religión misma, deberán sumergirse en el crisol». Sugería así que el cristianismo necesitaba una «revolución copernicana», mediante la cual el «Dios de la teología tradicional» tendría que ser abandonado «en cualquiera de sus formas»[296].

Cuando Lewis conoció el gran éxito de *Honest to God* –un fenómeno editorial del que se vendieron casi un millón de ejemplares en tres años–, bien pudo pensar que se le aparecía una de sus creaciones literarias. ¿Era el ubicuo Obispo de Woolwich el espectro de Broad o se trataba más bien del obispo incrédulo de *El gran divorcio* que, «de vacaciones infernales», había salido para atormentarlo en sus últimos días?

Las diferencias entre Lewis y el Obispo de Woolwich fueron expuestas, de forma sucinta pero destacada, por Adrian Hastings en su *Historia del cristianismo en Inglaterra.* «En este libro [*Honest to God*], como en muchos otros de su autoría, John Robinson se sitúa sin duda como el autor de literatura religiosa popular más eficaz desde C. S. Lewis, al que se opone en varios sentidos. Lewis receló de la modernidad, ansioso por no dejar que el fragmento más pequeño de doctrina tradicional se desechase sin examinarlo muy de cerca. Robinson aparentó empeñarse en desmitificar casi todo aquello hacia lo que la modernidad pudiese albergar algún recelo»[297].

Motejando a Robinson con desdén humorístico como «el Obispo de Woolworth[*]»[298], Lewis no dejaba de apreciar el peligro que representaba, sin dejarse por ello arrastrar a una controversia en torno a su obra. «Prefiero mantenerme alejado del libro del Obispo Robinson», escribió el 22 de abril de 1963. «Me costaría ser caritativo al escribir sobre alguien así, y tampoco quiero darle publicidad»[299]. Cabe preguntarse si Lewis había empezado a descubrir en el éxito de ventas de Robinson a su Némesis. Sus fuerzas disminuían, mientras las de Robinson se iban incrementando; tal vez vio en el «Obispo de Woolworth» la forma espantosa que iban adquiriendo los acontecimientos.

Ya en 1945 Lewis advirtió acerca del peligro del modernismo, ese cristianismo empantanado que era el enemigo fatal del mero cristianismo. «Un cristianismo liberal que se sienta libre de alterar la fe allí donde la Fe le desconcierta o le desagrada por fuerza tiene que estar estancado»[300]. Lo simple, por tanto, estaba amenazado por lo pantanoso, y corría el riesgo de hundirse allí. Las palabras de Lewis, ciertas en sí

mismas, reiteraban la réplica antimodernista de Chesterton cuando afirmaba que no se necesitaba una Iglesia que se moviese con el mundo, sino una Iglesia que moviese el mundo. Estas palabras son más problemáticas si se enmarcan dentro de la postura singular del «mero cristianismo» de Lewis. A pesar de que, por ejemplo, envió representaciones alegóricas de los modernistas modernos al Infierno, nunca fue proclive a criticar a los «modernistas» que durante la Reforma se sintieron libres de alterar aquellos aspectos de la fe que les desconcertaban o desagradaban. Esta cuestión del desconcierto salió a la luz poco antes del fallecimiento de Lewis, cuando un agente literario y editor le propuso encargar un libro sobre las herejías. Consultaron a Lewis, que bendijo el proyecto pero, cosa curiosa, sugirió limitar el alcance de este. «¿Se podría limitar, por ejemplo, hasta 1400, para que siga siendo un libro histórico pero no sea controvertido?»[301]. Christopher Derrick, refiriéndose a estas palabras, afirma que Lewis «quiso excluir claramente el período reformista (…) como si la "herejía" fuese una materia de estudio histórico hasta esa época, y durante y después de esa fecha un asunto por desgracia controvertido sobre el que era mejor guardar silencio»[302]. En esencia Lewis sostenía que el estudio debería limitarse a las herejías "muertas" porque, en tanto que fallecidas, eran seguras, mientras que las actuales, surgidas de las diferencias en torno a la reforma, tendrían que ser evitadas porque al ser actuales eran peligrosas. De ese modo no se encaraba el peligro y, por lo tanto, se le permitía medrar. Sirva como ejemplo el rechazo de Lewis a tomar parte en el debate acerca del modernismo de *Honest to God*. Negándose a comentar el libro del obispo Robinson, Lewis escribió: «En gran parte he sido útil porque me he mantenido alejado de las trifulcas entre escuelas de pensamiento cristiano militantes. Prefiero mantener esa abstención hasta el final»[303]. En esas circunstancias la aceptación tácita de los límites del mero cristianismo acaba siendo un obstáculo para la eficacia de la guerra contra el error. Lo simple acaba finalmente por empantanarse.

Cuarenta años después de la muerte de Lewis, en lo que respecta a la situación actual del mero cristianismo de Lewis dentro de la Iglesia anglicana, la pervivencia es muy tenue. La posterioridad ha venido a demostrar que la batalla por el corazón anglicano entre el mero cristianismo de Lewis y el cristianismo empantanado de la modernidad se ha saldado con el triunfo del segundo.

Lewis, puede que por misericordia, falleció treinta años antes de que sus temores acerca de la ordenación de las mujeres se hiciesen realidad. El «grado de imprudencia gratuita» que supondría «establecer una orden de sacerdotisas entre nosotros» se ha materializado y, como predijo Lewis, la Iglesia de Inglaterra «se ha hecho pedazos» en el proceso. Si la Iglesia de Inglaterra ha decidido desgajarse de su pasado cristiano al convertir al sacerdocio en una profesión más, y no en una función masculina instituida y preordenada por Cristo, ¿dónde se sitúa el anglicanismo en el contexto de la definición

de Lewis del mero cristianismo? Habiendo avanzado tanto en la dirección modernista desde la muerte de Lewis, ¿se ha convertido el anglicanismo en algo que ni siquiera es «meramente cristiano»? De ser así, ¿cuál sería la relación de Lewis con la Iglesia anglicana si viviese hoy? Puede que esta última pregunta no pueda ser respondida al completo pero, aún así, resulta por completo pertinente.

Esta cuestión forma parte de las que fomentaron la especulación maliciosa de Christopher Derrick, amigo de Lewis. En 1996 Derrick cavilaba en torno a la posible reacción de Lewis ante la victoria de los modernistas en la Iglesia de Inglaterra:

> «Había rumores de que se había vuelto papista o de que era un jesuita disfrazado (…), la conversión de literatos había sido un fenómeno, y para muchos la de Lewis parecía probable pero (…) creo que no le habría gustado ver su propia infalibilidad confrontada con la de otro Papa.
>
> … cuesta imaginar cómo habría actuado ante la Iglesia de Inglaterra de hoy. En la actualidad la Iglesia de Inglaterra es un espectro lamentable. No puedes estar de acuerdo con ella, ni tampoco disentir. No tiene nada dentro»[304].

La imaginería de Derrick de la Iglesia de Inglaterra como un «espectro lamentable» tiene una potencia particular. Cabe imaginar a Lewis volviendo a *El gran divorcio* tras su muerte real, y encontrando por segunda vez al Obispo incrédulo. En esta ocasión, sin embargo, descubre que el espectro de alma escéptica no representa solo a un imaginario Obispo herético, ni tan siquiera al fantasma real del «Obispo de Woolworth»; se percata horrorizado de que representa a la Iglesia anglicana en sí. ¿Qué habría pensado Lewis, por ejemplo, del reciente libro del obispo anglicano de Oxford en el que critica la asunción «desfasada y chovinista» de que Dios es varón? En palabras del reverendo Richard Harries resulta necesario, para estimular una mejor comprensión de las demandas de la mujer, «modificar nuestro lenguaje y nuestra imagen mental de Dios». Cristo puede ser visto «como madre» y el Espíritu Santo, «en femenino». Ann Widdicombe, veterana política británica que abandonó la Iglesia de Inglaterra para ingresar en la católica, respondió al feminismo del Obispo de un modo que Lewis habría aprobado: «Creo que el obispo debería recordar que Jesús mismo habló de Dios Padre. No tengo tiempo para discusiones como esta, que solo sirven para vaciar las iglesias»[305]. Por fortuna se sabe con exactitud cómo habría respondido Lewis al actual Obispo de Oxford porque, en agosto de 1948, escribió:

> «Supongamos que los reformistas dejan de decir que una buena mujer puede ser imagen de Dios, y empiezan a decir que Dios es como una buena mujer. Supongamos que dicen que también podríamos rezar diciendo "Madre Nuestra que

> estás en el Cielo”, en lugar de “Padre Nuestro”. Supongamos que sugieren que la Encarnación podría haber tomado una forma femenina al igual que una masculina y que nos podríamos referir del mismo modo a la Segunda Persona de la Trinidad llamándole Hija o Hijo. Supongamos, para terminar, que el matrimonio místico tornase, que la Iglesia fuese el Esposo y Cristo la Esposa. A mi juicio todo esto está implícito cuando se dice que una mujer puede representar a Dios como lo hace un sacerdote. En el caso de que todos estos supuestos se produjesen efectivamente, estaríamos embarcados en una religión distinta»[306].

Tomando a Lewis literalmente podría parecer que el anglicanismo no solo se está sumergiendo en un cristianismo empantanado, sino que se hunde más allá del cristianismo, hacia una religión subcristiana, una religión en la que los sacerdotes son reemplazados por sacerdotisas, y Dios, por una diosa.

Desde luego cabría argumentar que el Obispo de Oxford supone una rareza excéntrica dentro de la Iglesia de Inglaterra, y que sus puntos de vista no se pueden tomar en serio. Pero cuesta más desdeñar al Arzobispo de Canterbury, el miembro más relevante de la jerarquía anglicana y, al menos en teoría, el que puede hablar con mayor autoridad. A comienzos de agosto de 2002 Rowan Williams, el nuevo Arzobispo, fue proclamado druida oficialmente, dando lugar a una conformidad, al menos tácita, con el neopaganismo que representan los druidas modernos.

Resulta aún más escandalosa una encuesta realizada a dos mil clérigos anglicanos, elaborada una semana antes de que su miembro más relevante se convirtiese en un druida. Este estudio reveló que un tercio de los clérigos de la Iglesia de Inglaterra no creen en la Resurrección de Cristo, y que solo la mitad lo hacen en el Nacimiento virginal. Los resultados también muestras que las sacerdotisas son más proclives a la incredulidad, creyendo solo un tercio de las encuestadas en el Nacimiento virginal. A pesar de que un portavoz del grupo denominado “Valor de la Conciencia” describió el resultado de la encuesta como «un escándalo», un representante de la Unión Moderna de Personas del Clero señaló que esta ilustraba sin más que la Iglesia debía «reconsiderar» sus doctrinas «teniendo en cuenta a unas congregaciones cada vez más educadas»[307]. Una vez más se escuchan ecos del Obispo incrédulo de *El gran divorcio,* al que se podría denominar Fantasma del Modernismo Pasado, en presencia de la Unión Moderna de Personas del Clero, que representaría el Fantasma del Modernismo Presente. Cabe imaginarse a Broad de *El regreso del peregrino* como al portavoz oficial de la Unión Moderna de Personas del Clero (cuyo mismo nombre garantizaría la atención alegórica de Lewis o, aún mejor, la ridiculización satírica de Waugh). Allí donde el representante de las Personas del Clero pidió con desdén una «reconsideración» de la doctrina basada en la presunción, llena de prejuicios, de que las congregaciones educadas modernas

saben más que sus antecesores primitivos, retrógrados, bárbaros y, lo peor de todo, sin educar, Board habría hablado del «gran peligro real» de hacer de las doctrinas «algo demasiado determinado», y de la carga de «encadenarse a las formulaciones de hombres muertos»: «No digo que no hayan sido adecuadas en su día, pero han dejado de serlo para nosotros, que tenemos un conocimiento más amplio»[308]. Se puede descubrir también al espectro del Obispo Incrédulo asintiendo con cordura, y citando su artículo sobre la inmadurez de Cristo: «¡Qué cristianismo tan diferente tendríamos si el Fundador hubiese alcanzado la madurez!»[309], reflexiona. «O si en lugar de Él hubiese sido Ella», interviene la Persona del Clero Moderno. «O un homosexual…». Por doquier, profundos suspiros. Qué cristianismo habríamos tenido si Dios hubiese recibido más educación…

No puede sorprender demasiado que el mero cristianismo de Lewis haya pasado de moda en la Iglesia de Inglaterra. Lo que nos lleva de nuevo a la cuestión pertinente: ¿dónde se situaría C. S. Lewis de haber vivido hoy? Russell Kirk, filósofo político estadounidense, recibió la siguiente pregunta en una conferencia en Seattle en 1990: «¿Habrían permanecido T. S. Eliot y C. S. Lewis en la Iglesia de Inglaterra de hoy?», a lo que replicó que en su opinión «es altamente improbable en ambos casos, sobre todo en el de Eliot»[310]. Walter Hooper, amigo de Lewis y su más leal defensor, comparte el juicio de Kirk. Preguntado en 1994 sobre si «Lewis se habría convertido al catolicismo de haber vivido más tiempo», Hooper respondía:

> «Creo que sí (…). Uno de los últimos artículos que escribió lo dirigió a seminaristas anglicanos de Cambridge. En ese conocido artículo –titulado Fern-seed and Elephants [Semillas de helecho y elefantes]– señala que, en caso de seguir manifestando esa clase de liberalismo que manifestaban –muy incrementado hoy– diría a sus lectores y oyentes que abandonasen la Iglesia anglicana y se volviesen ateos o católicos; y creo que Lewis se tendría que incluir a sí mismo en ese grupo. ¿Qué hacer cuando, de hecho, la Iglesia anglicana se vuelve apóstata, como está haciendo en realidad ahora mismo? Mucho antes de que el Vaticano hiciese llegar el documento *Inter insigniores* en 1976, declaración acerca de la ordenación de las mujeres en el sacerdocio, Lewis ya había escrito acerca de ese asunto (…). Su exposición sobre el sacerdote que actúa en lugar de Cristo es casi exacta a la que se puede hallar en el documento del Vaticano. Pero lo que en realidad me gustaría destacar es que su argumento principal reside en que, si se continúa refiriendo, por ejemplo, a Dios Padre como "ella", o si se permite la ordenación de las mujeres, será muy difícil resistir el impulso, y al final se acabará cambiando de religión.
>
> De ser así, lo que puede ocurrir es que, al descubrir que la religión de uno ha cambiado, no se pueda hacer nada más que ir allí donde la fe todavía sigue siendo

cristiana»[311].

Walter Hooper fue clérigo anglicano hasta su conversión al catolicismo en 1988, en gran parte debida a la ordenación de sacerdotisas. Así pues, se puede afirmar que, en su calidad de leal devoto a Lewis y a su legado, él mismo es la personificación de la postura de Lewis proyectada en el futuro, cuarenta años después de la muerte de su mentor.

No hay posibilidad de saber con certeza qué partido habría tomado Lewis de haber vivido para ver el triunfo del modernismo en la Iglesia de Inglaterra, y la derrota del mero cristianismo. De lo que no cabe duda es de que se habría sentido extraño y fuera de sitio en la Iglesia anglicana actual. Tampoco hay duda de que la Iglesia anglicana hoy mira a Lewis como a una parte bochornosa de un pasado poco ilustrado y reaccionario. Lo que da que pensar es que, aún en el caso de que Lewis no hubiese optado por abandonar la Iglesia de Inglaterra, esta ha elegido abandonarle a él. Siendo así, ¿quién lee todavía los libros de C. S. Lewis? Si no son los anglicanos, ¿quién es el responsable de su popularidad constante? Walter Hooper, como albacea literario del legado de C. S. Lewis, es el más cualificado para responder a una pregunta así:

> «Estoy totalmente seguro de que cada vez más católicos compran hoy sus libros, puesto que las traducciones que he visto en los últimos años provienen de países católicos. En muchos casos son editores católicos los que están traduciendo a Lewis, como en el caso de Italia. También esto ocurre en España, lugar en el que las traducciones son obra del Opus Dei, por lo que sabemos que los católicos lo están leyendo a gran escala en todo el mundo. Por supuesto existe un gran número de protestantes que lo leen, pero en mi opinión ha habido un cambio desde su fallecimiento, porque lo leen cada vez más protestantes evangélicos y cada vez menos liberales. No creo que el anglicano medio que lo lee sea un anglicano liberal, que no lo lee. Me sorprendió descubrir que una revista americana, antes muy anglocatólica, ahora afirma: “no sabemos por qué leímos a Lewis en su día, es demasiado doctrinal, demasiado católico para lo que nosotros somos ahora”. Pero aún hay muchos protestantes aquí, en este país y en Estados Unidos, y en muchos otros países, que admiran a Lewis por los mismos motivos por los que lo admiran los católicos. Son sobrenaturales, y necesitan a Lewis como aliado en esa guerra. Lewis afirmó en *Mero cristianismo* que el cristianismo es una religión de combate, y al parecer solo los protestantes evangélicos y los católicos están dispuestos a ensuciarse las manos y luchar. Se debe de tratar de una batalla con muchos soldados, porque los libros de Lewis se leen mucho más hoy que en cualquier momento de su vida»[312].

Así pues, en apariencia, Lewis ha sido abandonado por su Iglesia y acogido por los católicos y los protestantes evangélicos. Resulta irónico que su mero cristianismo, que pretendía ser una vía media o terreno central de cristianismo tradicional, sea hoy asumido por dos ramas teológicas tan diversas. Teniendo en cuenta su insistencia en los sacramentos y el Credo como parte necesaria del mero cristianismo, está claro que los protestantes tendrán que sobreponerse a sus propias creencias si quieren asumir plenamente las de Lewis. Para convertirse en meros cristianos en su sentido, tendrán que volverse más cristianos. Los católicos, por otra parte, se enfrentan a la ausencia de algunas doctrinas centrales en la enseñanza de la Iglesia en el mero cristianismo de Lewis. Dicho de otro modo, para un católico creyente, el mero cristianismo de Lewis es deficiente; resulta menos cristiano que la Iglesia.

Tras afirmar esto con respecto a la posición de protestantes y católicos acerca del mero cristianismo, ¿qué ocurre en el caso de Lewis con respecto a este? «Espero que ningún lector suponga que el mero cristianismo se ofrece aquí como una alternativa para las creencias de las denominaciones existentes», concluyó en el prefacio de *Mero cristianismo*. No es una casa, y mucho menos la Casa, sino un simple medio de encontrar el camino a Casa. Por emplear la analogía específica de Lewis, podría compararse a «un recibidor cuya puerta da a muchas habitaciones». La misión de todo aquel que llega al recibidor es descubrir cuál es la habitación verdadera: «Sobre todo la pregunta es qué puerta da a la habitación verdadera; no cuál resulta más agradable por su pintura o su decoración»[313].

La vida, por tanto, es la búsqueda de la Puerta Verdadera, que permite entrar en la Casa de la Verdad.

Lewis creyó con certeza que había hallado su Casa de la Verdad en el anglicanismo. Pero de forma póstuma han hecho de él un sin techo. Ya no hay sitio para él en la habitación que pensó que era la verdadera, y no es bienvenido allí. ¿De dónde es entonces? ¿Dónde está su Casa? La Casa Definitiva está, desde luego, con Dios en el Paraíso. Hasta que se alcance, o si no se alcanza, el hombre permanece en el exilio. Tal vez, por lo tanto, teniendo en cuenta que Lewis escogió aparentemente la puerta equivocada, no parece caprichoso aventurar que tendrá que recorrer el camino hasta el Paraíso a través del Purgatorio. Esta afirmación no puede considerarse moralizante, puesto que el propio Lewis, semanas antes de su muerte, había escrito de forma extravagante y melancólica a la Hermana Penélope que «fuese a visitarle al Purgatorio». Está claro que Lewis esperaba ir allí.

Puede que Lewis haya caído en la cuenta, como parte de su penitencia, de que la Iglesia anglicana nunca fue esa habitación verdadera que él creyó. Puede que más allá de las tierras de penumbra este se muestre como una mera ilusión de Escrutopo. Tras profanar los «desnudos coros arruinados donde recientemente cantaban los dulces

pájaros», la Iglesia de Inglaterra aparecerá ante los ojos ya abiertos de Lewis como una «veranda apartada»[314], que se hunde lentamente en la ciénaga del cristianismo empantanado.

Las últimas palabras no son mías ni de Lewis, sino de Maurice Baring. Bajo el título de «Vita Nuova», y escritas tras su admisión en la Iglesia católica en 1909, sirven como epitafio para Lewis, y como epílogo de este libro sobre su tormentosa relación con la Iglesia. Pero aún son más importantes como epifanía de la nueva vida que espera al alma fiel «después de este destierro».

> Un día escuché un susurro: ¿Por qué quedarse esperando?
> ¿Para qué entretenerse en un porche apartado?
>
> ¿Por qué vigilar el parpadeo de una linterna severa?
> Allí está el fuego, incandescente tras la puerta.
> ¿Por qué temblar, alma tonta? ¿Por qué dudar?
>
> Por muy flojo que llames, serás escuchado.
> Llamé, y al punto se oyó la palabra oportuna
> Invitándome a entrar en mi propio hogar.
> Me hallé entonces en un lugar familiar.
> Y allí mi alma rota empezó a sanar.
> Vi una sonrisa en caras que creía perdidas.
>
> Se acordaban de mí los que yo había olvidado;
> De rodillas conocí –de tanta luz no podía ver–
> La bienvenida de un Rey que era mi amigo[315].

---

[*] Cadena de tiendas de productos baratos de origen estadounidense (N. del T.).

Apéndice
C. S. LEWIS Y LOS CONVERSOS CATÓLICOS

Walker Percy, el gran converso literario norteamericano, escribiendo acerca de los numerosos conversos que han llegado al catolicismo a través de los escritos de C. S. Lewis, señalaba como «escritores de los que se podría esperar, desde santo Tomás de Aquino hasta Merton», son citados con frecuencia entre las influencias, «pero ¿quién es el que más veces aparece? ¡C. S. Lewis!, quien, si no recorrió todo el camino, desde luego ayudó a hacerlo a una gran muchedumbre»[316]. A continuación se ofrece una visión de parte de esa «gran muchedumbre» a la que aludía Percy, formada por aquellos que recibieron la influencia de C. S. Lewis en su camino hacia Roma. Teniendo en cuenta que el autor le debe su propia conversión, en parte, a las obras y a la sabiduría de Lewis, es gratificante saber que es uno más de muchos a los que Lewis guio en el camino romano.

Comenzando por los conversos británicos prominentes, el más famoso es el capitán **Leonard Cheshire,** situado en el puesto 31 de los 100 británicos más notables de todos los tiempos, según una encuesta realizada en 2002 por la BBC. También fue incluido en 1993 como uno «de los 20 cristianos más destacados del siglo XX», junto con Juan Pablo II, Dorothy Day, Thomas Merton, Simone Weil, Óscar Romero, Edith Stein, Martin Luther King, Billy Graham, Dietrich Bonhoeffer, el Padre Pío, Albert Schweitzer, Desmond Tutu, Juan XXIII, Teilhard de Chardin, Jackie Pullinger, Charles de Foucauld, Malcolm Muggeridge, la Madre Teresa de Calcuta y, por último pero no menos importante, C. S. Lewis[317].

El capitán Cheshire saltó a la fama como el intrépido comandante del escuadrón denominado «Rompediques» durante la II Guerra Mundial, cuyas hazañas fueron llevadas al cine en una premiada película protagonizada por Richard Todd y Michael Redgrave. Fue condecorado con la Cruz Victoria, el mayor honor militar concedido por la monarquía británica a aquellos miembros de las fuerzas armadas nacionales destacadas por su valor en combate. También fue designado como el observador británico oficial en el lanzamiento de la bomba atómica de Nagasaki en 1945. Este hecho, junto con los seis años de guerra precedentes, le arrastró a un profundo

escepticismo acerca del futuro de la civilización moderna. Fue en este marco mental y afectivo donde Cheshire se mostró interesado por las obras de diversos apologetas cristianos, incluidas las de Lewis, cuyas alocuciones radiofónicas en la BBC habían sido publicadas en esos años. Enfrentado a los problemas del mal y el pecado, *Las cartas del diablo a su sobrino* le conmovieron especialmente, describiéndolas como «una muy buena introducción a la Fe», y como «muy persuasivas»: «En la lectura de ese libro me pude ver a mí mismo, y también pude ver muchas de las circunstancias en las que me vi envuelto»[318].

Cheshire fue acogido en la Iglesia católica el día de Nochebuena de 1948 y durante el resto de su vida, hasta su fallecimiento en 1992, actuó como un filántropo incansable, sobre todo en favor de los discapacitados. Junto a Sue Ryder, su esposa también conversa, con la que contrajo matrimonio en 1959, fundó una de las organizaciones asistenciales más exitosas y conocidas del Reino Unido.

Uno de los conversos más tempranos bajo la beneficiosa influencia de Lewis fue Allan Griffiths, más adelante **Dom Bede Griffiths,** benedictino. Lewis y él contribuyeron de hecho a la mutua conversión, hasta tal punto que el primero consideró al segundo como «su principal camarada» en el camino al cristianismo[319].

Lewis recordó en una de sus cartas cómo Griffiths había estado «enfangado con el naturalismo, D. H. Lawrence y demás», al llegar por primera vez al Magdalen College como estudiante en 1925[320]. Lewis fue su tutor, convirtiéndose en una influencia muy significativa, aunque no en la dirección cristiana al principio. «En aquella época Lewis no era más cristiano que yo», escribió Griffiths, «pero sí que había atravesado ya esa misma fase romántica en la que me encontraba, llegando a una filosofía vital más racional»[321].

A comienzos de 1930 Lewis ya se refería a él como a «mi amigo y antiguo discípulo», y le enviaba largas cartas «sobre asuntos filosóficos»[322]. Fue una de esas discusiones filosóficas entre ellos y Owen Barfield la que finalmente se convertiría en un instrumento fundamental en el acercamiento de Lewis al cristianismo. En ese punto de sus respectivos trayectos ya era evidente que el antiguo discípulo había sobrepasado la sombra de su maestro y estaba preparado para recorrer su propio camino en la senda de la conversión. La principal influencia que recibió Griffiths en el acercamiento final a Roma fue la de John Henry Newman. Posteriormente iría más allá, hasta abrazar la vocación religiosa con los benedictinos, instalándose después en la India y publicando numerosos libros. Poco antes de su fallecimiento en 1993 un grupo australiano completaría el rodaje de A human search, un documental sobre su vida.

Otro de los antiguos discípulos de Lewis que recorrería el camino hasta Roma fue **George Sayer.** En el prefacio a su admirable biografía del escritor inglés Sayer recordaba el primer encuentro que mantuvo con su nuevo tutor. Mientras mantenían una

charla sobre poesía descubrieron el interés compartido por la *Balada del caballo blanco* de Chesterton, que Lewis empezó a recitar con gran estilo. Como en el caso de Griffiths, Sayer acabaría siendo un valioso amigo de confianza, sumándose al reducido grupo de estudiantes a los que Lewis invitaba a su casa. Años después, tras la designación de Sayer como profesor de Inglés en Malvern College, Lewis le visitaría con frecuencia, y juntos recorrerían en largos paseos los alrededores de la institución académica.

Sayer había sido ateo hasta su llegada a Oxford en 1933 y no es arriesgado suponer que Lewis, que había abrazado la fe menos de dos años antes, influyó en su alumno en la dirección cristiana. Pero, como ocurrió en el caso de Griffiths, Sayer se sintió atraído por el catolicismo e ingresó en la Iglesia en 1935, siendo aún estudiante con Lewis. Según Walter Hooper es «casi seguro» que Lewis se refería a Sayer en la carta que dirigió a Griffiths en enero de 1936:

> «La "neoescolástica" se ha convertido entre los estudiantes ignorantes en una moda tal que estoy harto hasta de cómo suena. ¡Uno, que era ateo hace dos cursos y fue admitido en vuestra Iglesia el año pasado, y que jamás ha leído una palabra de filosofía, vino impeliéndome a que leyese la *Summa*, ofreciéndose a dejarme un ejemplar!»[323].

Otro licenciado en Oxford, converso bajo la influencia de Lewis, fue **Meriol Trevor,** autor de casi cuarenta novelas, así como de las biografías de Juan XXIII, Jaime II y San Felipe Neri. Su obra en dos volúmenes sobre John Henry Newman fue también muy aclamada, logrando el premio James Tait Black en su categoría en 1962.

Nacida en 1919 en Londres, Trevor había repudiado el cristianismo a su llegada a Oxford, donde se licenció en Clásicas en 1942. Acabó siendo cristiana principalmente por la lectura de C. S. Lewis. Tras la guerra vivió un año en los Abruzzos italianos, experimentando por primera vez la cultura católica nativa, y esta positiva experiencia le acercó a la Iglesia, en la que ingresó en 1950. Tras su fallecimiento en enero de 2000 un redactor del periódico británico The Guardian, rindiendo tributo a su obra, afirmó que sus cuentos infantiles fueron «con frecuencia más eficaces a la hora de explicar los principios de la fe cristiana en un formato literario de fantasía que la ficción de C. S. Lewis»[324], elogio algo desmesurado con el que pocas personas estarán de acuerdo.

A pesar de que su premiada biografía de Newman en dos tomos goza de gran prestigio, sus méritos como estudiosa del cardenal se han visto eclipsados por los del sacerdote **Ian Ker,** autor de más de veinte libros sobre Newman, que incluyen la considerada en general como biografía de referencia, publicada por Oxford University Press en 1990, centenario del fallecimiento del apólogo.

Las vidas de estos dos eruditos sobre Newman transcurrieron en paralelo en varios sentidos importantes. Al igual que en el caso de Trevor, aunque con unos veinte años de diferencia, Ker había llegado a la Universidad de Oxford tras rechazar la fe cristiana en

la que fue educado. Dejó de acudir a la iglesia tras recalar en Oxford pero, siendo aún estudiante, cayó bajo al influencia de Lewis, sobre todo a través de *Cautivado por la alegría* y *Mero cristianismo.* Se convirtió, como Trevor, en Italia, lo que le llevó de nuevo a la práctica de su fe anglicana. Su conversión final al catolicismo se debió a la continuada lectura de las obras de Lewis.

> «Me convencí de que hay que asumir que o bien Cristo es Dios, o bien es malo, como sostiene Lewis (…) en *Mero cristianismo.* Y lo mismo ocurre, a mi parecer, con el papado. No entiendo cómo los anglocatólicos pueden esquivar el papado (…). O el Papa es el Vicario de Cristo o es el Anticristo (…). Las medias tintas no son posibles. Eso sería totalmente irreal, porque el Papa afirma muchas cosas, y su Iglesia afirma también muchas cosas sobre él, y hay que tomárselas en serio»[325].

Tras seguir su vocación sacerdotal Fray Ker comenzó a impartir clases de teología en universidades inglesas y estadounidenses. También ejerció un tiempo como capellán católico de Oxford, y en la actualidad es miembro de la facultad de Teología de esa universidad, e investigador visitante en Blackfriars, también en Oxford.

John Redford, al igual que Ker, fue educado como anglicano, abandonó la práctica religiosa en la adolescencia, y volvió al anglicanismo tras leer las obras de Lewis. Tras ingresar como diácono en la Iglesia de Inglaterra se convirtió al catolicismo y fue ordenado sacerdote. Actualmente imparte las asignaturas de Sagrada Escritura y Teología Revelada, y dirige el programa de doctorado en teología y apologética en el Instituto Maryvale de Birmingham. Como en el caso de Ker, el argumento esgrimido por Lewis en *Mero cristianismo* de «loco, malo o Dios» fue angular en su conversión. Este aspecto central del pensamiento de Lewis fue uno de los puntos fundamentales en la obra de Redford Bad, *Mad or God?: Proving the Divinity of Christ from St. John's Gospel* (2004) [¿Loco, malo o Dios?; Demostración de la divinidad de Cristo según el Evangelio de san Juan], así como en su breve libro *The Truth About Jesus* [La verdad sobre Jesús], publicado en 2006 al rebufo del ruido banal en torno al Código Da Vinci. En este último libro, Redford resume lo persuasivo del argumento de Lewis:

> «Lo que convenció [a C. S. Lewis] de la verdad de la fe cristiana fue este argumento, que denominó "¿Loco, malo o Dios?". Jesús afirmó ser Dios, dice Lewis (…). Si sostuvo eso, no puede decirse que fue sin más un buen hombre. Si realizó una proclamación tan extraordinaria, entonces o bien era alguien malvado, un estafador, o bien estaba loco, como esos desafortunados internos de los hospitales psiquiátricos con delirios de grandeza.
>
> Pero, siguiendo a Lewis, el Evangelio nos muestra a un hombre que ni es malvado ni está loco. Al contrario, todos estamos de acuerdo en que Jesús de Nazaret era sabio y sensato. Es más, dice Lewis, si Dios quisiese darnos una verdad

revelada, un Dios hecho hombre, esa persona tendría que realizar hazañas prodigiosas para certificar sus credenciales; como, por ejemplo, caminar sobre las aguas o alimentar a cinco mil personas con cinco panes y dos peces, así como ser moralmente bueno. Y esto es precisamente lo que hallamos en la narración del Evangelio.

Tras una vida de estudio de los cuatro Evangelios, me convence ese argumento»[326].

Uno de los conversos más improbables que recibió el auxilio de Lewis en su viaje a Roma fue el economista alemán **E. F. Schumacher,** conocido mundialmente a principios de los setenta como autor del éxito de ventas *Lo pequeño es hermoso.* Schumacher fue influido por algunos santos católicos como Tomás de Aquino, Agustín, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, así como por una diversidad de escritores creyentes, incluyendo a Dante, G. K. Chesterton, Jacques Maritain, Etienne Gilson y F. C. Copelston. Su weltanschauung fue transformada por las encíclicas sociales de una sucesión de Papas modernos, en concreto, las de León XIII, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Sin embargo también hubo dos no católicos muy significativos que empujaron a Schumacher hacia la conversión. La primera fue Dorothy L. Sayers, cuyo estudio de la *Divina Comedia* de Dante ayudó a reformular la comprensión de la naturaleza humana del economista; el segundo fue C. S. Lewis, cuyas obras ocuparon un lugar muy valioso en su biblioteca particular, y de quien su hija afirmó que era alguien al que su padre admiraba.

Tres destacados periodistas británicos, que fueron acercados al catolicismo a través de la lectura de Lewis, y que más adelante se convirtieron, fueron **William Oddie,** antiguo editor del Catholic Herald, **David Quinn,** antiguo editor del Irish Catholic, y **Michael Coren,** conocido presentador de radio y televisión y columnista habitual en la prensa de Canadá, donde emigró desde su Inglaterra natal en 1987. Entre las obras publicadas de Coren figuran biografías de Lewis, Tolkien y Chesterton.

«Mi conversión a la Iglesia fue gradual, y culminó en 1985», escribió Coren. «Siendo un niño de seis años me senté asombrado y feliz mientras mi profesor leía *El león, la bruja y el armario* en clase. Corrí a casa y le pedí a mi madre que me comprase el libro. Lo hizo, lo leí, y estoy convencido de que la semilla de mi fe fue plantada en ese lugar y en ese momento. Me llevó otros veinte años reunir el valor para atravesar Narnia y cruzar a nado el Tíber, pero el recorrido siempre había sido inevitable»[327]. Coren se muestra seguro de que Lewis mismo estuvo muy cerca del Tíber en sus años finales, aunque nunca se sumergiese en esas aguas que prometen la vida eterna: «Mi buen amigo Walter Hooper, secretario de Lewis al final de su vida, siempre insiste en que Jack fue de hecho católico en sus últimos años, aunque no fuese formalmente miembro de la Iglesia.

Creo que es inevitable pensarlo si se entiende su teología y su desarrollo de forma genuina. Uno de los aspectos más maravillosos de sus escritos es que, como la mayoría de los evangélicos no piensan en él como en un católico, lo siguen leyendo; y así se van acercando más y más a la Iglesia, y al final dan el último paso»[328].

Tras cruzar el Atlántico con Michel Coren, es el momento de viajar al sur de la frontera de Canadá, y observar a algunos de los católicos americanos más conocidos nadando en el Tíber, empujados a hacerlo a través de las obras de Lewis.

Al Kresta, un veterano locutor radiofónico como Coren, rememora así el papel de Lewis en su conversión:

> Me encontré por primera vez con Lewis en 1973, estando en la Universidad Estatal de Michigan, bajo la influencia del New Age de Edna, anciana intérprete de arpa, y de Beulah, la fornida abuela de una muchedumbre. Ambas canalizaban los mensajes de los Maestros Ascendidos, seres radiantes y poderosos que gobernaban la evolución espiritual de la raza humana desde unos estados de consciencia elevados. Nosotros, los chelas (i. e., discípulos), nos esforzábamos por purificar nuestros deseos, vivir de forma ascética y alcanzar la liberación de nuestra deuda kármica. Tras muchas reencarnaciones ascenderíamos hasta acompañar a esos Maestros. Viví esa disciplina y leí cientos de esos mensajes canalizados; pero aún así no me encontré más cerca de la divinidad. Peor aún, sus mensajes estaban llenos de clichés, eran insípidos y repetitivos. Puede que nuestros Maestros hubiesen conseguido superar corporalmente la tierra, pero nunca serían capaces de superar el suficiente en una clase de escritura creativa.
>
> Topé con Lewis en su ensayo titulado «¿Hombre o conejo?», a lo que enfadado respondí: «¡Qué pregunta más estúpida!». Después, en la primera línea, la pregunta era: «¿Se puede llevar una buena vida sin creer en el cristianismo?», y esa sí que era buena. Intenté reconciliar las indicaciones de los Maestros Ascendidos, no cristianos, con el cristianismo. Pero no todas las religiones pueden ser unas, como enseñaban los Maestros, si algunos líderes espirituales podían ser definidos en justicia como «falsos profetas», tal y como pensaba Lewis. Más adelante su «trilema» argumentaba que Jesús fue Dios hecho hombre, no un simple maestro ascendido entre muchos. Es necesario un Salvador, escribió, por oposición a los Maestros, que animaban a todos a descubrir su propia divinidad. Los Maestros subestimaban la razón, mientras que Lewis actuaba con valentía intelectual, enfrentándose a todas las objeciones. Además las palabras de Lewis asían la realidad con una simplicidad, claridad y color que era sabia, y no meramente piadosa. Habiendo creído que las verdades espirituales eran puramente subjetivas, y situadas más allá de la discusión racional, disfruté de la exposición racional de

Lewis. El Cristianismo era verdadero según la naturaleza de las cosas, bueno y no solo pragmático, bello y no solo utilitarista, y verdadero y no solo consolador.

En marzo de 1974, en gran parte gracias a Lewis, mi lealtad finalmente viró desde el Jesús del New Age al Jesús del Nuevo Testamento. Ese mismo año, mientras me sumergía inconscientemente en la lectio divina estudiando a fondo *Mero cristianismo* de Lewis, y *Diario de un alma,* de Juan XXIII, «escuché» una instrucción interior, acompañada de una paz sobrecogedora: «Difunde la Fe». Durante cuarenta años esta orden ha guiado mi vida, mi trabajo, mi matrimonio y mi familia, si no perfectamente, sí verdaderamente. Que Lewis y el Papa hayan estado ahí desde el principio me parece tan divertido como fortificante.

El mero cristianismo nos sigue invitando a sanar la rota comunión cristiana, mediante una visión de la vida sacramental y litúrgica. Lewis respetó la belleza de lo sagrado expresada en el Libro de Oración Común anglicano. Sin él, yo seguramente todavía me sentiría identificado con el evangelismo más pragmático de la Baja Iglesia que me rodeó de joven. Sin embargo, gracias a la Providencia divina, el mero cristianismo de Lewis floreció en el mayor cristianismo del padre Dwight Longenecker. Sin lo «simple» nunca habría recuperado lo «mayor». Lewis me formó como cristiano, pero su visión general para mi se encarnaba de forma más concreta y fiel en la Iglesia católica[329].

Dwight Longenecker, a cuyo *More Christianity* [Mayor Cristianismo] se refiere Al Kresta, es otro converso que fue espoleado y animado en dirección romana por su encuentro juvenil con Lewis. Longenecker estudiaba en la Universidad Bob Jones, núcleo y criadero del fundamentalismo protestante antipapista, cuando descubrió por vez primera la obra de Lewis. Bajo su influjo comenzó a asistir a una iglesia episcopaliana cercana al campus. Tras graduarse, henchido de anglofilia y deseando experimentar el Oxford de los Inklings, se mudó a Inglaterra para ingresar en el presbiterado anglicano. Tras un corto período como vicario en la parroquia de la Isla de Wight, tanto él como su esposa se sintieron cada vez más atraídos por la Iglesia católica, en la que ingresaron finalmente en 1995. Regresó a Estados Unidos diez años después, y en la actualidad es un popular autor de numerosas obras.

Francis Beckwith cita a Lewis como una influencia muy significativa en su trayecto desde el protestantismo evangélico hasta el catolicismo, en su libro *Return to Rome; Confessions of an Evangelical Catholic,* publicado en 2009, dos años después de su recepción como católico. Beckwith destaca como infatigable apologista cristiano, polemista y autor o editor de más de una docena de libros. En la actualidad ejerce como profesor asociado de Relaciones Iglesia-Estado en la Universidad de Baylor en Texas.

Mark Brumley, presidente y director ejecutivo de Ignatius Press, es otro converso

procedente del protestantismo que reconoce a Lewis como uno de los principales coadyuvantes en su progreso espiritual e intelectual:

> «C. S. Lewis me hizo católico. Por supuesto decirlo así es simplificar; Dios me hizo católico y Lewis fue un instrumento humano en el proceso. Y fue asistido e instigado por G. K. Chesterton, Frank Sheed y Louis Bouyer, entre otros. Pero aún así para mí todo empezó con Lewis.
>
> Recuerdo la primera vez que lo descubrí. *Mero cristianismo* descansaba inocente en la estantería de una librería de barrio. Me confundí entre Lewis y el Lewis Carroll de *Alicia en el País de las Maravillas.* ¿Qué podría decirme sobre Cristo un artífice de cuentos infantiles?
>
> Una pregunta rara, teniendo en cuenta que Jesús mismo dijo que nos teníamos que volver como niños para entrar en el Reino de Dios. Irónico teniendo en cuenta que, aunque yo no lo supiese, Lewis era conocido por los extraordinarios libros infantiles *Las crónicas de Narnia.*
>
> Rápidamente Lewis se convirtió en mi mejor amigo, teológicamente hablando. Me desafió a entender a Cristo y su verdad. Y me empujó más allá de mi estrecho mundo fundamentalista cristiano hasta el "cristianismo histórico" que finalmente acabé por encontrar de forma plena en la Iglesia católica»[330].

Brumley afirma que el «mero cristianismo» de Lewis empuja a buscar el «cristianismo pleno», que finalmente lleva a preguntarse: «¿qué es la Iglesia?, cuestión que en apariencia Lewis nunca afrontó con plenitud, pero que muchos de sus lectores no católicos sí que afrontan. Y, cuando lo hacen, en muchas ocasiones hallan la respuesta católica, como fue mi caso»[331].

Debatiendo el papel de Lewis en su propia conversión, Brumley se refiere a otro conocido converso, **Sheldon Vanauken,** cuyo extraordinario libro *A Severe Mercy* narra su amistad y la de su mujer con C. S. Lewis, y su conversión cristiana. *A Severe Mercy* fue publicado en 1977, cuatro años antes del ingreso de Vanauken en la Iglesia católica. Así escribe Mark Brumley sobre Vanauken y Lewis:

> «Sheldon Vanauken, amigo de Lewis y antes anglicano, una vez se refirió a su mentor como a Moisés; aquel que guía a otros hasta la tierra prometida de la Iglesia católica sin que él mismo la alcance. Lo que Lewis mismo no fue capaz de ver en la Iglesia católica fue descubierto por otros, que se apoyaron en sus amplios hombros cristianos. De ahí la corriente constante de conversos a los que Lewis ha guiado hasta el territorio católico»[332].

H. Lyman Stebbins, fundador de «Católicos Unidos por la Fe», se convirtió al catolicismo como resultado directo de la correspondencia con Lewis durante los meses finales de la Segunda Guerra Mundial. Criado como episcopaliano de modo vago e indiferente, Stebbins recibió las *Cartas del diablo a su sobrino* como regalo en la Navidad de 1942: «De pronto», escribió su mujer muchos años después, «una luz cayó sobre él y sobre el paisaje monótono de su vida (…). Ese libro, que obviamente le causó una grandísima impresión, abrió la enorme puerta de C. S. Lewis. Empezó a leer todos sus libros, y se mostró fascinado»[333]. Fue, por tanto, en calidad de devoto o discípulo de Lewis como se armó de valor para escribir a su mentor en abril de 1945. Describiéndose a sí mismo como «uno de tantos, estoy seguro de que gracias a sus libros se han visto empujados a reconsiderar a Cristo, al cristianismo y a la Iglesia», solicitó a Lewis ayuda para ser capaz de refutar la pretensión de la Iglesia católica de ser la verdadera Iglesia, depositaria de la autoridad cristiana.

La réplica de Lewis es esclarecedora en tanto que expresa sus razones para oponerse al catolicismo con un candor poco frecuente en su correspondencia privada y totalmente ausente en sus libros. Rechazó la teología católica sobre la Virgen María, el «papismo» católico en lo que respecta a la autoridad de Pedro y la doctrina de la Transubstanciación. «En resumen, toda la organización del moderno romanismo me parece una variante provincial o local de la tradición secular central, como puede serlo cualquier secta protestante»[334]. Stebbins replicó, defendiendo la postura católica acerca de la Virgen María y el Santo Sacramento, y argumentando que el «papismo» estaba arraigado en la autoridad que Cristo mismo había dado a la Iglesia:

> «Creo que la secuencia correcta podría ser esta: estoy de acuerdo con que el Nuevo Testamento es históricamente cierto; de su lectura acabo convencido de que Jesucristo fue Dios; por lo tanto también creo que fundó una Iglesia infalible que perdurará hasta el fin de los tiempos; a lo largo de la historia esta Iglesia ha manifestado la infalibilidad de las Escrituras; por tanto, todo lo que pueda demostrarse según las Escrituras es cierto. No veo otra forma de llegar a esa conclusión, y por lo tanto es necesario que exista una autoridad infalible»[335].

Muchos años después, en 1987, Stebbins resumió la importancia de esta correspondencia a la hora de convencerle de que no había razón teológica o lógica para no convertirse en católico:

> «Escribí a C. S. Lewis y obtuve una respuesta atractiva y fascinante. Aquella carta de Lewis casi me metió de lleno en la Iglesia, porque el hombre por cuyo intelecto yo sentía una admiración sin límites había escrito con sumo cuidado una

carta estúpida, lo más estúpido que escribió en toda su vida. Se esforzó al máximo, con un gran esfuerzo imaginativo por lanzar un argumento contra mi ingreso en la Iglesia católica, y el resultado fue insustancial. Mi respuesta inmediata fue que, si todo lo que podía decir esa maravillosa persona en contra era aquello, entonces yo tenía que lanzarme. Por lo tanto, mientras me encontraba en Londres, acudí a la iglesia de los jesuitas en Farm Street, el 28 de mayo de 1946, bendito sea el día, y fui acogido en la Iglesia católica»[336].

El historiador **Warren Carroll,** fundador del Christendom College y autor de una *Historia de la cristiandad* en varios volúmenes, leyó la Trilogía del Espacio de Lewis por primera vez en la infancia. «En esos admirables libros Lewis esboza el universo cristiano sin decir que es cristiano», explica. «Por lo que, cuando los leí con diez u once años, no sabía que eran cristianos, pero nunca los olvidé»[337]. Redescubriendo a Lewis años después leyó *Mero cristianismo, Milagros* y *El problema del dolor,* convenciéndose entonces de la Divinidad de Cristo: «Lewis no permite que se evite la pregunta fundamental: ¿Quién fue ese Hombre?, y muestra por qué la respuesta tiene que ser que fue Dios mismo»[338]. Como en el caso de otros conversos inspirados por Lewis, hubo otros factores en juego además de la lectura del escritor británico. En el caso de Warren Carroll, este se muestra convencido de que las oraciones de su esposa, católica de nacimiento, le llevaron a la aceptación final de las enseñanzas de la Iglesia.

Ronda Chervin, conocida filósofa católica autora de más de cincuenta libros, fue conducida a Roma desde un pasado judío:

«Cuando leí a Lewis por primera vez era atea, tenía 21 años, estudiaba filosofía en la universidad y procedía de un entorno cultural judío. El libro que leí fue *Mero cristianismo.* El famoso pasaje en el que Lewis afirma que no se puede ver a Jesús solo como a un gran pensador o como a un hombre santo, sino como a alguien que es o divino o un loco o un mentiroso, fue totalmente decisivo para mi conversión al cristianismo. Obviamente no podía ser católico sin creer en la Divinidad de Cristo. Mis mentores fueron Dietrich y Alice Von Hildebrand, que a continuación me presentaron todas las obras de Lewis. De hecho ahora, que tengo 76 años y todas mis pertenencias caben en seis cajas, puesto que me dedico a la enseñanza en lugares diversos, los libros de C. S. Lewis forman parte de los que siempre tengo que llevar conmigo. Explico *El problema del dolor, Los cuatro amores* y recomiendo con frecuencia la *Trilogía del Espacio* y *Mientras no tengamos rostro.* Cautivado por la alegría también es de mis favoritos, por nuestro común pasado ateo. Otro de mis preferidos es *El gran divorcio.* Una pena en observación fue una gran ayuda para afrontar el suicidio de mi hijo. Mis hijos y mis nietos adoran

Narnia»[339].

Ross Douthat, columnista del New York Times, y colaborador del Wall Street Journal, Weekly Standard, GQ y National Review, se convirtió a la tierna edad de 17 años. Resume el papel de C. S. Lewis en el proceso de una forma inequívoca y sucinta: «Empiezas leyendo a Lewis, después lees a Chesterton y después eres católico. Conozco a mucha gente que lo hizo a los 20 años, y yo simplemente lo hice antes, y con una estructura de incentivos distinta»[340].

Thomas Howard fue educado como evangélico, se volvió episcopaliano siendo veinteañero y se convirtió al catolicismo en 1988, a los 50 años. Es uno de los mejores estilistas en prosa americanos, autor de muchos y muy buenos libros, incluidos *C. S. Lewis: Man of Letters* y *The Novels of Charles Williams. Lead Kindly Light: My Journey to Rome*, la narración de su conversión, fue publicada por Ignatius Press. A pesar de que debe su conversión, guiado por la gracia, a grandes intelectuales católicos como Newman, Knox, Chesterton, Guardini, Ratzinger, Karl Adam, Louis Bouyer y san Agustín, estuvo acompañado en todo por Lewis, cuya presencia constante le guio hacia Roma:

> «La cuestión acerca de la posible influencia de C. S. Lewis en el itinerario de cada uno hasta la Iglesia católica es irónico, teniendo en cuenta, como es sabido, que no solo Lewis no tuvo ningún interés en ejercer una influencia así, sino que incluso evitó cualquier discusión eclesiástica como si fuese la peste negra. En una ocasión paró en seco a su hermano Warnie cuando hizo referencia a ese asunto, con una respuesta brusca, y añadiendo: "Esta es la última vez que se habla de eso".
>
> A pesar de eso la ironía es compleja, porque el efecto cierto de sus escritos, o, mejor dicho, de su visión, es haber llevado a más de un creyente protestante hacia la Antigua Iglesia. Lewis difícilmente habría admitido un testimonio de ese tipo, pero, reflexionando sobre ello, sí que tendría que admitir que su obra pudiera producir ese efecto.
>
> Su influencia en mi progreso hacia la Iglesia fue subliminal. No creo que pensase nunca, mientras leía sus apologías, ensayos generales y obras de ficción: "Vaya, Lewis está evocando aquí la visión católica". Una posible forma de abordar este hecho sería explicar que Lewis se expresa no como un cristiano reformista consciente, a pesar de sus constantes referencias a sus orígenes en el Ulster, sino más bien como un cristiano católico (con una "c" minúscula). Se sentía cómodo con la liturgia anglicana, que refleja la liturgia de la Iglesia. Empleaba términos como "la Bienaventurada Virgen", "el Santo Sacramento", y demás, y en apariencia acudía a la confesión. Mi imaginación protestante percibía ese tipo de

detalles, pero no recuerdo que experimentase ninguna conmoción eclesial al encontrarlos.

Tuvo que ser la forma y la radiante inmensidad de la visión de Lewis lo que fue operando, de forma inconsciente para mí, hasta llevarme hacia lo que ahora conozco como catolicismo. Por ejemplo, no es característico del protestantismo dirigirse con facilidad al terreno de la fantasía. La obra de Tolkien es católica, tal y como él afirma explícitamente. Dudo mucho que Narnia y la Trilogía del Espacio pudiesen haber surgido de las categorías estrictamente reformadas. Considero que el lema "sola scriptura" vigente en la religión reformada constriñe en cierta forma el intento de cualquier autor por escribir fantasía, aunque esta afirmación es demasiado amplia como para ser tratada en esta breve exposición.

En cualquier caso, creo que los logros dichosos de una alegría festiva, la gloria titánica y la pura magnificencia que Lewis evoca hicieron inevitable, en último término, que yo fuese recibido en la Iglesia Antigua»[341].

Ian Hunter, profesor emérito en la facultad de Derecho de la Western University de Ontario (Canadá), autor de una biografía de Malcolm Muggeridge, incluye a Lewis en la lista de las cuatro personas que influyeron profundamente en su conversión:

«La historia de mi conversión es la historia de cuatro personajes: el Papa Juan Pablo II, mi padre (por cierto, un guía involuntario), C. S. Lewis y Malcolm Muggeridge. Es la historia de la decisión de la Iglesia de publicar un catecismo exhaustivo de la fe cristiana, y de un sacerdote que quiso ir más allá de las obligaciones de su oficio para encontrar a la oveja perdida en la oscuridad. Es la historia de católicos leales que rezaron. Y por encima de todo, en primer y último lugar, y siempre, es la misma historia antigua que siempre ha sido; una historia sobre la Gracia de Dios, su perdón y su amor. Deo gratias»[342].

«He estado leyendo y aprendiendo de los libros de C. S. Lewis durante toda mi vida cristiana», prosigue Hunter, «en concreto, por elegir tres, de *Mero cristianismo, Cautivado por la alegría* y *El gran divorcio*». Hunter es más controvertido al afirmar que Lewis, de haber vivido aún, sería católico también, y que cualquiera que lea sus obras estará más cercano a la conversión:

«Si C. S. Lewis viviese hoy, sería casi con seguridad católico. Esta es la respuesta breve, y creo que la más convincente, a la paradoja de Lewis. Cuando me sorprendí convencido de eso, entonces mi última excusa, débil, para seguir siendo anglicano –"si fue suficiente para C. S. Lewis entonces también lo es para mí"-,

desapareció. Ahora creo con firmeza que cualquiera que lea y entienda a Lewis está encaminado hacia Roma»[343].

Bobby Jindal, gobernador de Louisiana y presidente de la Asociación de Gobernadores Republicanos, se convirtió al catolicismo desde el hinduismo siendo estudiante en la Universidad de Brown. En una entrevista en Christianity Today en 2011 confesó que «había leído durante muchos años obras de autores como C. S. Lewis» antes de su conversión.

Peter Kreeft, profesor de filosofía en el Boston College, es quizá el apologeta católico más lúcido y prolífico del ámbito anglosajón. Como Bobby Jindal, se convirtió al catolicismo siendo universitario: «Aunque mis dudas se habían disipado, y la decisión estaba tomada en 1959, mi último año en Calvin, me convertí en miembro de hecho un año después, en Yale»[344]. Como a tantos otros, Lewis le guio hacia Roma:

> «Descubrí a CSL siendo estudiante en el Calvin College, en los años 50. Mi profesor de filosofía nos mandó leer *El problema del dolor,* y recuerdo claramente cómo reaccioné. No lo entendí del todo la primera vez que lo leí, pero asumí que era por culpa mía, y no del libro. De alguna forma su claridad resplandeció en medio de mi confusión. Jamás había leído a ningún escritor que se expresase y pensase con tanta lucidez; aún no lo he hecho. Lo he releído al menos diez veces desde entonces, y cada vez se ha vuelto más claro que la anterior. (Creo que la luz del Paraíso tiene que ser así).
>
> El segundo trabajo consistió en hacer un resumen detallado de *La abolición del hombre* (…). Mi confianza en que su claridad brillaría si era capaz de encontrarla me empujó a adentrarme en la jungla de mi propia confusión, hacia la luz. Jamás había leído a nadie que fuese capaz de ser tan claro y tan profundo al mismo tiempo. (Aún no había leído a santo Tomás de Aquino, uno de los pocos autores capaces de hacer eso mejor que Lewis)»[345].

Una vez iniciado en el hábito de leer a Lewis, siguiendo la recomendación de su compañero de cuarto, leyó *Mero cristianismo:*

> «No me costó nada entender este libro, como ocurrió con los otros dos, pero fui tan tonto de pensar que una obra tan clara tenía que ser, en el fondo, superficial. (Por supuesto esto es una contradicción, pero los universitarios listillos creen en sí mismos y no en la lógica). Más adelante acabé comprendiendo que era una obra maestra. Seguramente tenga en su haber más conversiones que cualquier otro libro en este siglo (…). No es una obra específicamente católica, pero tampoco contiene

nada contrario al espíritu o la doctrina católicas. Paradójicamente su misma "simplicidad" fue una buena razón para convertirme en católico, porque el catolicismo, como descubrí entonces, hacía mayor justicia a cada una de las "meras" esencias. (Argumento concluyente de mi *Compendio de apología católica*]»[346].

Lorraine Murray, escritora, novelista, antigua profesora de filosofía y autora de *Confesiones de una exfeminista,* califica como casi total el cambio en su vida que le supuso el impacto de Lewis:

> «En el instituto volví la espalda al catolicismo, la fe de mi niñez, y me convertí en una feminista de género radical y atea pasional. Tras obtener un doctorado en filosofía centrado en la ética feminista, me dediqué a enseñar filosofía e inglés en diversos institutos de Atlanta. A pesar de que era consciente de que se espera de los filósofos que examinen las diversas visiones de cada asunto y que expongan las ideas de forma neutral en el aula, yo defendía de forma torticera mi propia agenda radical, incluyendo el "derecho" de las mujeres al aborto, la necesidad de "compasión" en la eutanasia y la aceptación plena del estilo de vida homosexual.
>
> Cuando estudiábamos el cristianismo en mis clases de filosofía me convertía, involuntariamente, en mi propia versión de san Pablo antes de su conversión, regodeándome en desmantelar cada mínima evidencia para creer en Dios y tener fe en Su Hijo. Aun así, a pesar de mis esfuerzos por desarmar el cristianismo, en mis clases había estudiantes cristianos que sabían más, y que fueron capaces de resistir silenciosamente mis arrebatos ateos. Una de ellas, una chica llamada Jill, me dio astutamente un libro como regalo. Era una versión en tapa dura de *Mero cristianismo*, y me lo dedicó escribiendo que creía que "el debate podría gustarme". Se lo agradecí educadamente y después arrinconé el libro en una estantería, riéndome de pensar que alguien tan ilustrado como yo pudiese querer tener algo que ver con el cristianismo. Qué sorpresa cuando, años después, ese mismo libro pareció "iluminarse" en la estantería, suplicándome que lo sacase y lo leyese. Y eso mismo hice.
>
> ¡Qué sorpresa me llevé al descubrir una explicación tan brillante y lógica de la fe que con tanta pasión y arrogancia había desdeñado! Al leer a Lewis encontré aquello que había ansiado en silencio desde siempre; un enfoque razonado de las creencias de mi infancia, que se habían centrado casi en exclusiva en las emociones. Según pasaba las páginas de ese libro ya no podía seguir ignorando la Verdad, ni podía volver la espalda al Camino y la Vida. Poco a poco, centímetro a centímetro encontré la forma de volver a Jesucristo, y regresé a la Iglesia católica.

Años después, en *Cautivado por la alegría*, descubrí que Lewis había escrito: "La Providencia se sobrepone a nuestras afinidades previas cuando decide aunar dos mentes". Sugería también que el sentirse arrastrado hacia un autor puede ser tan involuntario e improbable como enamorarse. Fue desde luego improbable que una atea y feminista radical leyese a Lewis con tal celo. Fue desde luego improbable que se enamorase de Lewis a causa de su inteligencia brillante y su defensa apasionada del cristianismo.

Más adelante la lectura de las *Cartas del diablo a su sobrino* me ayudó considerablemente a la hora de entender la forma de operar del demonio en las circunstancias ordinarias de la vida. Descubrí con qué astucia el príncipe de las tinieblas había urdido la forma de llegar a mi corazón en los días oscuros en los que yo perseguía a Cristo en las aulas, antes de que fuese derribada del caballo académico con tanta fortuna, en mi versión personal de la conversión paulina»[347].

Jef Murray, un aclamado artista internacional de la fantasía, conocido por sus ilustraciones para las obras de Lewis y Tolkien, es acreedor de una deuda considerable con los mismos escritores cuyas obras inspiran a su musa:

«En mi caso puedo afirmar que CSL fue una influencia anterior, pero tal vez menos poderosa para mi conversión que JRRT. Recuerdo que escuchaba capítulos de *El león, la bruja y el armario* casi al mismo tiempo que mi madre me leía *El Hobbit;* en forma de cuentos de antes de dormir cuando estudiaba segundo. Y desde entonces he fusionado ambas historias en ese reino encantado y misterioso de encanto infantil que es el recuerdo.

Más adelante, estando ya en el instituto, leí *Cartas del diablo a su sobrino,* y me sentí a la vez fascinado y repelido por las figuras de Escrutopo y de su desdichado sobrino Orugario. Lewis me convenció de que el mal era real, incluso bajo la forma de la personalidad, incluso en el caso de dejar que ese conocimiento yaciese enterrado en mis años de universidad.

Tras una larga interrupción del cristianismo ingenuo en el que crecí de niño y adolescente, *Mero cristianismo,* leído por primera vez como adulto, me causó una enorme impresión; pero para entonces el Cazador del Cielo ya me pisaba los talones, y la brillante lógica de Lewis solo reforzó lo que mi corazón ya me estaba diciendo.

Llegué a la fe católica, bastante apropiadamente, a los 33 años, pero solo abracé por completo la fe una década después, cuando descubrí las Cartas de JRRT y descubrí, de forma visceral, que "¡mi Dios, todo es verdadero!". Solo entonces

pude redescubrir, como artista e ilustrador, la profundidad de los cuentos de Narnia de CSL. Las mismas historias que me entusiasmaron al ser oídas junto a la cama a la hora de dormir aparecieron ante mí con mucha mayor profundidad y belleza de lo que habían aparentado hasta entonces, incluso con el infantil halo de inocencia y maravilla»[348].

Una de las conversiones más espectaculares y dramáticas del siglo XX, e incluso de todos los siglos, es la de Bernard Nathanson, pionero del movimiento por la legalización del aborto en Estados Unidos. Como reconoció él mismo, Nathanson practicó más de 60.000 abortos personalmente antes de ser consciente de que su actuación estaba siendo intrínseca y bárbaramente maligna. En 1979 su libro *Abortar en América* expuso el horror y la deshonestidad de la industria del aborto. En 1984 dirigió y puso voz a *El grito silencioso,* un documental que abrió los ojos a muchas personas a los horrores reales del infanticidio in utero.

Nathanson, que se había declarado siempre judío ateo, fue acogido en la Iglesia católica en la catedral de San Patricio de Nueva York en diciembre de 1996. Haciéndose eco de las palabras de G. K. Chesterton, que en frase célebre afirmó que se hizo católico para que le perdonasen sus pecados, Nathanson replicó a aquellos que le preguntaron que por qué se había vuelto católico, que «ninguna religión asume la importancia del perdón con tantas garantías como la Iglesia católica»[349].

Resulta sorprendente que Nathanson cite a Lewis como a una influencia significativa en su camino de conversión. En su autobiografía, *La mano de Dios; el camino de la muerte a la vida,* expone la dimensión intelectual de su progreso espiritual: «En mi caso me condujeron a una revisión minuciosa de la literatura de la conversión, incluyendo *Columna de fuego,* de Karl Stern. También leí a Malcolm Muggeridge, Walker Percy, Graham Green, C. S. Lewis, el cardenal Newman y otros. Concuerda totalmente con mi forma de ser el revisar con diligencia todas las referencias antes de embarcarme en una misión tan sobrecogedora e intimidante como esa búsqueda de Dios»[350].

Kevin O'Brien, fundador y director artístico del Teatro de la Palabra, es otro conocido católico que recorrió el trayecto del ateísmo al catolicismo a través de C. S. Lewis:

«Fui ateo desde que tenía nueve años, un ateo evangelizador que trataba de convencer a todo el mundo del sinsentido de las creencias religiosas. En la treintena me había ablandado lo suficiente como para admitir la existencia de algo más allá de mi existencia material, que no podía explicar. Pero me había instalado en la filosofía de la época: un espiritualismo bondadoso que reconocía lo que yo denominaba una "intencionalidad" en el universo, muy alejado de la creencia en un

dios personal de cualquier tipo.

Saqué, casi al azar, un libro de la biblioteca que me llamó la atención; *God in the Dock [Dios en el banquillo]*, una antología de C. S. Lewis, cuyo título parecía hacer referencia al juicio que el hombre podía entablar contra su creador, como Job soñó con hacer. Para mi sorpresa descubrí que todas las pruebas eran a favor de Dios, y que ese tal Lewis era creyente y, a diferencia de los cristianos que había conocido hasta entonces, un pensador de primera fila, además de uno de los mejores escritores que había leído. "Puede que no tengas que sacrificar tu intelecto para ser cristiano", empecé a decirme.

Cuanto más leía a Lewis, más me gustaba y más me dedicaba a leer escritores que él había leído, a G. K. Chesterton en particular. Descubrí que Chesterton era de lejos el mejor ensayista que había podido soñar, y uno de los pensadores más penetrantes de todos los tiempos. Y su amigo Belloc era más directo e incluso más convincente que él.

Así pues, por la Gracia de Dios, Lewis me llevó a Chesterton, Chesterton me llevó a Belloc, y los tres me llevaron a la fe católica.

Mi esposa y yo fuimos acogidos en la Iglesia católica el 30 de julio de 2000, fecha que, como descubrí después, era la del 78 aniversario de la admisión de Chesterton. Y, citando a Maurice Baring, aquella fue «la única obra de toda mi vida de la que estoy seguro de que nunca me arrepentiré»[351].

Carl Olson, autor de *Will Catholics "Left Behind"? A Catholic Critique of the Rapture and Today's Prophecy Preachers* y coautor de *El engaño da Vinci: 100 preguntas y respuestas sobre los hechos y la ficción de El código da Vinci,* enfatiza el papel de Lewis en su conversión: «Lewis fue de gran ayuda, sobre todo a la hora de apreciar la profundidad intelectual y espiritual de la fe cristiana, que me ayudó después a buscar la plenitud de esa fe en la Iglesia católica»[352]. Olson, columnista habitual del Our Sunday Visitor y editor de Ignatius Insight, afirma que *«Mero cristianismo, La abolición del hombre* y *El gran divorcio* fueron especialmente importantes en mi juventud (siendo adolescente y veinteañero) para tratar de dar sentido a mis creencias y "visión de la vida"».

La narración de Olson es particularmente interesante porque sus raíces se hallan en una variante radical del fundamentalismo protestante, de la que Lewis y sus escritos también son sospechosos:

«Oí el nombre de C. S. Lewis por primera vez cuando tenía cinco años. Pero no leí ninguno de sus libros hasta unos trece años después. Mis padres dirigían un pequeño grupo fundamentalista, en el que existía preocupación porque algunos

adolescentes leían *Las crónicas de Narnia,* que hablaban de brujas y en apariencia hacían uso de un león para representar a la persona de Jesús. Se recomendó evitar *Las crónicas* por temor a que los adolescentes se descarriasen.

Sin embargo Lewis demostró ser un guía de confianza para mí al final de mi adolescencia y comienzo de mi juventud, y la lectura de su obra allanó mi camino hacia la Iglesia católica cerca de la treintena. Eso ocurrió por tres razones.

En primer lugar, cuando leí *Mero cristianismo,* yo era un fundamentalista convencido, pero algo confuso. Por una parte quería hacer lo correcto, pero por la otra me encontraba en muchas ocasiones a merced de mis emociones, presa de atracciones dudosas. A pesar de la intensa enseñanza sobre la Escritura que recibí, los fundamentos de mi fe eran débiles en muchos aspectos, especialmente en lo referido a las razones lógicas e intelectuales para creer en la Escritura, en Jesucristo y en el cristianismo en general. Lewis me ayudó a afianzar esos aspectos y me mostró que no era necesario sacrificar ni un ápice de curiosidad intelectual para ser un cristiano riguroso, ¡sino todo lo contrario! Este hecho me empujó pocos años después a estudiar y examinar la historia y las enseñanzas de la Iglesia católica.

En segundo lugar, Lewis marcó a fuego en mí la necesidad de contrastar a fondo otras creencias y perspectivas, no bajo un prisma relativista, sino con un interés límpido y, a ser posible, riguroso. La abolición del hombre es un ejemplo destacado en ese campo. Tanto él como Francis Schaeffer me inculcaron el interés por el "por qué" y el "cómo" del ateísmo y el escepticismo. A continuación acabaría por descubrir otros autores –como Chesterton, Walker Percy o Juan Pablo II– que me arrastrarían a mayor profundidad en esas áreas. Esos mismos hombres, por supuesto, me ayudaron a abrir la puerta de la Iglesia católica.

Por último, descubrí en los escritos de Lewis (sobre todo en *Cautivado por la alegría* y *Los cuatro amores*) un sentido de la alegría, la admiración y la gratitud de la que en ocasiones carecía mi pasado fundamentalista. Se recreaba en el misterio, y descubrí que para mí el misterio de la vida y la existencia, más que un motivo de temor o un abismo hacia la ruina, era una llamada a profundizar en la humildad y el asombro. Así llegué de nuevo a Chesterton, que fue vital en mi decisión de convertirme en católico. Lewis, lejos de ser una influencia perniciosa, fue un miembro fundamental en la comunión de santos cuyo catolicismo señalaba el camino al catolicismo»[353].

Richard Purtill, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Washington, es un conocido autor de obras de fantasía, además de haber publicado numerosos libros de filosofía. Es, además, autor de *Lord of the Elves and Eldils: Fantasy and Philosophy in C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien* (1974), *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*

(1981) y *J. R. R. Tolkien: Myth, Morality and Religion* (1984). Se convirtió al catolicismo en la adolescencia, «en gran medida por la lectura de las *Cartas del diablo a su sobrino,* de Lewis, y a muchas obras de G. K. Chesterton. Así Chesterton y Lewis de alguna manera me guiaron hasta la Iglesia católica, incluso a pesar de que Lewis no era católico»[354]. Purtill define a Chesterton como su «padre en la fe» y a Lewis, como su «hermano mayor en el cristianismo»[355].

Existe un paralelismo notable entre la conversión de Richard Purtill y la de otro conocido autor de obras fantásticas, **Gene Wolfe.** Nacidos en 1931 con pocas semanas de diferencia, ambos se convirtieron en su juventud, bajo la influencia instructiva de Chesterton y Lewis. A pesar de que la conversión de Wolfe es desdeñada en ocasiones en círculos seculares como una consecuencia de su matrimonio con una católica, su compromiso intelectual con la fe y la asunción filosófica y teológica de sus dogmas se muestra claramente en sus obras de ficción, y fue explícitamente expuesta en una entrevista concedida en 1992:

> «Me empecé a interesar, leí y estudié, y hablé con gente sobre eso y demás, y finalmente me convertí (…). No leí mucha teología (…). Leí el libro de Chesterton sobre santo Tomás de Aquino (…) y acabé por leer todas las obras de Chesterton que pude encontrar. Me había ocurrido lo mismo, tiempo atrás, con C. S. Lewis»[356].

Thomas Storck, autor de *The Catholic Milieu* (1987), *Foundations of a Catholic Political Order* (1998) y *Christendom and the West* (2000), es uno de los autores más respetados y conocidos acerca de la enseñanza social católica. Atribuye a Lewis una influencia significativa en su camino desde el ateísmo hasta el catolicismo:

> «C. S. Lewis jugó un papel complicado, principalmente indirecto, en mi trayectoria desde el ateísmo hasta el teísmo, y de ahí al cristianismo (anglicano), que comenzó en el verano previo a mi ingreso en el instituto, y finalizó al recibir el bautismo en la Iglesia Episcopaliana el verano siguiente.
>
> En primer lugar, me decidí a investigar lo que pudiese haber de cierto en la revelación cristiana al leer un artículo sobre Lewis. Me impresionó que un intelectual y erudito nato pudiese ser cristiano. Él, sin embargo, no tuvo nada que ver con mi asunción, aproximadamente un mes después, de que Dios existía, ya que fue otro autor el que me presentó algunos argumentos rudimentarios sobre la existencia de Dios. Lewis fue influyente en mi transición del teísmo al cristianismo, sin embargo, porque fue su analogía (en *Cautivado por la alegría,* capítulo XIV) de un dramaturgo escribiendo una parte de sí mismo en su propio drama, sobre como

"Shakespeare (…) habría aparecido en persona como Autor dentro de la obra, y habría escrito un diálogo entre él mismo y Hamlet", lo que me ayudó a aceptar la Encarnación, y cómo Dios podía ser a la vez Creador de este mundo y aun así vivir entre nosotros un tiempo. Aunque esta analogía difícilmente puede constituir una prueba de los postulados de la revelación cristiana, por aquel entonces me bastó.

Donde pienso que Lewis fue crucial en mi titubeante fe cristiana fue a la hora de armarme contra el escepticismo que encontraría en mis años universitarios. Ingresé en el Kenyon College en otoño de 1969, una institución adscrita oficialmente a la Iglesia episcopaliana, pero donde la atmósfera intelectual imperante asumía simplemente que la revelación cristiana no era solo falsa, sino irrelevante, y por lo tanto su refutación, innecesaria. Allí Lewis fue como una señal de socorro, especialmente sus *Cartas del diablo a su sobrino,* que exponen la banalidad de muchos de los métodos intelectuales y morales de socavar la fe religiosa. Opino que históricamente han sido muchos más los que han abandonado su fe cristiana al encontrarse en un entorno en el que se asumía tácitamente que la religión sobrenatural es estúpida e irrelevante, que los que han sido convencidos por medio de una exposición brillante del ateísmo o una refutación devastadora de los dogmas cristianos. Tras leer las Cartas me era difícil sentirme impresionado por una atmósfera así, y por lo tanto experimenté muy pocos obstáculos intelectuales para mi fe cristiana en los años universitarios.

Por supuesto, Lewis no jugó ningún papel en la etapa final de mi conversión cuando, años después de licenciarme, ingresé en la Iglesia católica. Es un hecho que la eclesiología es posiblemente el aspecto más débil de su exposición de la religión cristiana, e incluso durante el instituto ya recibí una influencia mayor en este aspecto de autores como Ronald Knox y Newman. Así pues, aunque Lewis está lejos de ser el doctor de la Iglesia en todos los campos que algunos protestantes quisieran, sí que es un sólido portavoz de lo razonable de la creencia religiosa dentro del escepticismo académico e intelectual moderno, además de ser, para mí, como para muchos otros, un maestro con el que siempre estaré en deuda»[357].

Ningún repaso a los conversos por Lewis sería completo sin referirse a **Walter Hooper,** secretario del escritor en sus últimos meses de vida y entregado sin descanso a promocionar su legado durante los cincuenta años transcurridos tras el fallecimiento de su mentor. Es autor, junto con Roger Lancelyn Green, de una de las mejores biografías de Lewis, y firma también una guía de lectura de la obra de Lewis, fuente indispensable para los estudiosos, y editor de los tres volúmenes de la correspondencia de Lewis, un logro académico extraordinario por mérito propio.

Siendo alguien al que con todo realismo se puede considerar discípulo y devoto de

Lewis toda su vida, intriga y es digno de mención que Hooper fuese acogido en la Iglesia católica en 1988, veinticinco años después de la muerte de Lewis. Considerando que pocas personas, si es que las hay, se han adentrado en mayor medida en las ideas de Lewis, la conversión de Hooper puede ser vista como una proyección del destino probable del mismo Lewis, si hubiese vivido lo suficiente como para observar el triunfo del modernismo en la Iglesia anglicana. Hooper asumió que no podía continuar siendo anglicano tras la decisión de ordenar mujeres al sacerdocio, elección crucial de parte de la jerarquía anglicana que hizo saltar por los aires cualquier pretensión de pertenencia del anglicanismo a la Iglesia universal. La decisión de Hooper fue una ratificación de la conclusión alcanzada por Lewis en su ensayo «Sacerdotisas en la Iglesia», publicado en 1948, y en la conferencia «Semillas de helecho y elefantes», pronunciada poco antes de su muerte, tal y como el mismo Hooper explica:

> «Creo que sí (…). Uno de los últimos artículos que escribió lo dirigió a seminaristas anglicanos de Cambridge. En ese conocido artículo –titulado *Fern-seed and Elephants* [Semillas de helecho y elefantes]– señala que, en caso de seguir manifestando esa clase de liberalismo que manifestaban –muy incrementado hoy– diría a sus lectores y oyentes que abandonasen la Iglesia anglicana y se volviesen ateos o católicos; y creo que Lewis se tendría que incluir a sí mismo en ese grupo. ¿Qué hacer cuando, de hecho, la Iglesia anglicana se vuelve apóstata, como está haciendo en realidad ahora mismo? Mucho antes de que el Vaticano hiciese llegar el documento *Inter insigniores* en 1976, declaración acerca de la ordenación de las mujeres en el sacerdocio, Lewis había escrito acerca de ese asunto en una fecha tan temprana como 1948, en un ensayo titulado Sacerdotisas en la Iglesia, cuya exposición del sacerdote que actúa en lugar de Cristo antedatan los de la Santa Sede. Sus razones son prácticamente iguales a las que se encuentran en el documento del Vaticano»[358].

Hoy, cincuenta años después de su muerte, la controversia acerca de si Lewis se hubiese convertido de vivir para ver la debacle anglicana sigue siendo enconada. Pese a su propia postura, no cabe duda de que Lewis ha abierto el paso a mucha gente hacia la Iglesia católica. El testimonio de este testigo, aún vivo, de su potencial como maestro de la ortodoxia cristiana, es una parte importante del legado extraordinario de un hombre excepcional.

Notas

[1] C. S. Lewis, *Mero cristianismo,* Rialp, Madrid 1995.

[2] Ibíd.

[3] Peter Kreeft, «The Achievement of C. S. Lewis; A Millenial Assessment», conferencia pronunciada en el Boston College, 1998.

[4] C. S. Lewis, *Cautivado por la alegría,* Ediciones Encuentro, Madrid 2008.

[5] Walker Percy, introducción a *The New Catholics: Contemporary Converts Tell Their Stories,* ed. D. O'Neill (Crossroad, Nueva York 1987), p. XV.

[6] Joseph Pearce, *Escritores conversos: la inspiración espiritual en una época de incredulidad,* Ediciones Palabra, Madrid 2009.

[7] C. S. Lewis, *Mero cristianismo.*

[8] C. S. Lewis, *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcolm,* Ed. Rialp, Madrid, 2008.

[9] C. S. Lewis, *Mero cristianismo*.

[10] Ibíd.

[11] John A. Harcion, S.J., *Modern Catholic Dictionary* (Doubleday, Nueva York, 1980)

[12] Thomas Howard, «Why Did C. S. Lewis Never Become a Roman Catholic?». Lay Witness (Noviembre 1998), p. 8.

[13] Ibíd., p. 9.

[14] C. S. Lewis, *La alegoría del amor,* Editorial Universitaria, 2002.

[15] G. K. Chesterton, Autobiography (1936), Collected Works, vol. 16 (Ignatius Press, San Francisco), p. 187. *Autobiografía,* Editorial Acantilado, Barcelona 2007.

[16] C. S. Lewis, *El regreso del peregrino:* una apología alegórica del cristianismo, la razón y el romanticismo (Editorial Planeta, Barcelona 2008).

[17] Ibíd.

[18] Sería apropiado mencionar aquí que he sufrido la política del prejuicio del Ulster en persona. Antes de mi conversión estuve, durante un tiempo, envuelto en el extremismo político «lealista». A los 17 años presencié un enorme disturbio en Waterside (Derry), y más adelante me relacioné con «lealistas» paramilitares, trabando amistad con algunos de los líderes de la Fuerza de Voluntarios del Ulster y la Asociación de Defensa del Ulster. Ver *Mi carrera con el Diablo: del odio racial al amor racional,*

Palabra, Madrid 2014.

[19] «Escritos de Lewis», inédito, citado en Roger Lancelyn Green y Walter Hooper, *C. S. Lewis; A Biography* (HarperCollins, Londres 2002), p. XX.

[20] Green y Hooper, *C. S. Lewis; A Biography,* p. 119.

[21] C. S. Lewis, *Cautivado por la alegría,* Ed. Encuentro, Madrid 2008.

[22] Ibíd.

[23] Ibíd.

[24] Ibíd.

[25] Ibíd., p. 7.

[26] «Escritos de Lewis», inéditos, citados en Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 119.

[27] Walter Hooper, ed., *They Stand Togheter: The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves (1914-1963),* (MacMillian, Nueva York 1979), pp. 432-33.

[28] G. K. Chesterton, *George Bernard Shaw: biografía,* Renacimiento, Sevilla 2010.

[29] Ibíd.

[30] Ibíd.

[31] Michael Holroyd, *Bernard Shaw,* vol. 1, The Search for Love (Chatto, Londres 1988), p. 5.

[32] W. H. Lewis, «C. S. Lewis: A Biography» (manuscrito inédito); Wade Collection, Wheaton College, Wheaton (Illinois, EE.UU.).

[33] W. H. Lewis en conversación con George Sayer, en Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome* (Ignatius Press, San Francisco 1981), pp. 26-27.

[34] Walter Hooper, ed., *C. S. Lewis: Collected Letters* (HarperCollins, Londres 2000), p. 17.

[35] Ibíd., p. 8.

[36] Lewis, *Cautivado por la alegría,* Ed. Encuentro, Madrid 2008.

[37] Ibíd.

[38] Ibíd., p. 148.

[39] Ibíd., p. 124.

[40] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters*, 1:230-231.

[41] Ibíd., 1:234.

[42] Ibíd., 1:235.

[43] Ibíd., 1:379.

[44] G. K. Chesterton, *Collected Poetry*, parte I, Obras completas, vol. 10 (Ignatius Press, San Francisco 1994), pp. 523-24. Existe una antología de poesía en castellano: *Lepanto y otros poemas: poemas escogidos* (Renacimiento, Sevilla 2003).

[45] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:397.

[46] Ibíd., 1:443.

[47] Ibíd.

[48] Ibíd., 1:281.

[49] Ibíd., 1:311.

[50] Ibíd., 1:277.

[51] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:330. Patsy Macan es un personaje de «La olla de oro», cuento del poeta irlandés James Stephens, publicado en 1912. Existe una edición reciente en castellano: *La olla de oro,* Siruela, Madrid 2006.

[52] Ibíd., 1:303-6, Plunkett, junto con Padraic Pearse y otros, fue ejecutado por participar en el Alzamiento de Pascua en Dublín en 1916, tan solo un año después del encuentro entre Lewis y Butler.

[53] Ibíd., 1:307.

[54] Ibíd., 1:307, 315.

[55] Ibíd., 1:212.

[56] Ibíd., 1:285.

[57] Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[58] Ibíd., 148.

[59] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:169-170.

[60] Del prefacio de Lewis a *George MacDonald: An Anthology* (Geoffrey Bles, Londres 1946), citado en Roger Lancelyn Green y Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* ed. rev. (HarperCollins, Londres 2002), p. 27.

[61] Ibíd.

[62] C. S. Lewis, *El gran divorcio; un sueño,* Rialp, Madrid 2012.

[63] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:275.

[64] Ibíd., 1:303.

[65] Ibíd., 1:65-66.

[66] C. S. Lewis, *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcolm.*

[67] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:359.

[68] Ibíd., 1:353.

[69] Ibíd., 1:475-476.

[70] Ibíd., 1:520.

[71] G. K. Chesterton, *El hombre eterno,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.

[72] Ibíd., pp. 156-157.

[73] Lewis, *Cautivado por la alegría*, p. 166.

[74] Ibíd., p. 173.

[75] C. S. Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[76] C. S. Lewis, *All My Roads before Me: The Diary of C. S. Lewis, 1922-1927,* (Harcourt Brace, Nueva York 1991), pp. 431-432.

[77] Ibíd., p. 432.

[78] Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:901.

[79] Ibíd., 1:904.

[80] Ibíd., 1:915.

[81] Ibíd., 5:857.

[82] Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[83] Lewis, *All My Roads before Me,* pp. 392-393.

[84] Huphrey Carpenter, *Los Inklings,* HomoLegens, Madrid 2008.

[85] Ibíd., p. 30.

[86] Ibíd., p. 32.

[87] Carta de Tolkien a Clyde Kilby, 18 de diciembre de 1965, Wade Collection, Wheaton College, Illinois (EE.UU.).

[88] Walter Hooper, entrevista con el autor, Oxford, 20 de agosto de 1996.

[89] Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: una biografía,* Minotauro, Barcelona 1990.

[90] Se puede hallar una exposición más detallada sobre la naturaleza del mito de Tolkien, y su relación con el cristianismo en sus propias obras, especialmente en el ensayo «Sobre los cuentos fantásticos», en la breve alegoría «Hoja, de Niggle», en su poema «Mitopoeia», en sus cartas publicadas y en el mito creador de *El Silmarillion.*

[91] Carpenter, *Los Inklings.*

[92] Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[93] Carpenter, *Los Inklings.*

[94] Walter Hooper, *They Stand Together: The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves* (1914-1963), pp. 427-428.

[95] Carpenter, *The Inklings*, p. 52.

[96] C. S. Lewis, *El regreso del peregrino,* Editorial Planeta, Barcelona 2008.

[97] Walter Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:915.

[98] Ibíd., 1:926.

[99] Ibíd., 1:933.

[100] Ibíd., 1:974.

[101] C. S. Lewis, manuscrito inédito en la Biblioteca Bodleiana, Oxford, citado en Walter Hooper, ed. C. S. Lewis: A Companion and Guide (HarperCollins, Londres 1996), p. 181.

[102] Ibíd., pp. 181-182.

[103] Bystander (8 de octubre de 1930), citado en Joseph Pearce, *Escritores conversos: la inspiración espiritual en una época de incredulidad*, Palabra, Madrid 2009.

[104] Green y Hooper, *C. S. Lewis; A Biography,* pp. 126-127.

[105] John Bunyan (1628-1688), predicador y escritor cristiano inglés autor de una famosa novela, *El progreso del peregrino.* Entre otras, existe una edición en castellano en Editorial Cátedra, Madrid 2003.

[106] Lewis, *El regreso del peregrino.*

[107] Ibíd.

[108] Ibíd.

[109] Ibíd.

[110] Ibíd.

[111] Ibíd.

[112] Ibíd.

[113] Ibíd.

[114] Ibíd.

[115] Citado en Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 132.

[116] Citado en William Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice* (Lion Publishing, Tring, Inglaterra, 1988), p. 167.

[117] Barrio de la alta burguesía londinense.

[118] Lewis, *El regreso del peregrino.*

[119] Ibíd.

[120] Ibíd.

[121] Humphrey Carpenter, ed., *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[122] Esta recolección de citas de entrevistas diversas procede de Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice,* pp. 127-128 y de Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 185.

[123] Humphrey Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[124] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 132.

[125] Arthur Hazard Dakin, *Paul Elmer More* (Princeton University Press 1960), p. 327.

[126] Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* (Ignatius Press, San Francisco 1981), pp. 148-149.

[127] C. S. Lewis, *La alegoría del amor.*

[128] C. S. Lewis, *El regreso del peregrino.*

[129] Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* p. 152.

[130] Ibíd.

[131] Ibíd., p. 153.

[132] William Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice*, p. 127.

[133] Ibíd.

[134] Humphrey Carpenter, *Los Inklings.*

[135] W. H. Lewis, *C. S. Lewis, A Biography*, (manuscrito inédito), pp. 267-268.

[136] Procedente de un borrador para la cubierta de la primera edición americana de Perelandra (MacMillan, Nueva York 1944), citado en Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 16.

[137] C. S. Lewis*, Los cuatro amores,* Rialp, Madrid 2012.

[138] W. H. Lewis, *C. S. Lewis, A Biography,* pp. 268-269.

[139] Citado en Green y Hooper, *C. S. Lewis; A Biography,* p. 166.

[140] Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[141] Bede Griffiths, *The Golden String,* (Kenedy, Nueva York 1954), p. 120, citado en Joseph Pearce, *Escritores conversos.*

[142] Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 671.

[143] Owen Barfield, entrevista con el autor, citado originalmente en Joseph Pearce, *Escritores conversos.*

[144] Clyde S. Kilby y Marjorie Lamp Mead, eds., Brothers and Friends: *The Diaries of Major Warren Hamilton Lewis* (Harper and Row, San Francisco 1982), p. 193.

[145] Ibíd., p. 200.

[146] Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien*, Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[147] Ibíd.

[148] Pueden encontrarse más detalles de las experiencias de Campbell en la Guerra Civil en Joseph Pearce, *Bloomsbury and Beyond: The Friend and Enemies of Roy Campbell* (HarperCollins, Londres 2001).

[149] Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[150] Ibíd.

[151] Ibíd.

[152] Carpenter, *Los Inklings.*

[153] George Orwell, *Homenaje a Cataluña,* Editorial Debate, Barcelona 2011.

[154] Roy Campbell, *Light on a Dark Horse* (Hollis and Carter, Londres 1951), pp. 320-321. Existe una recopilación de sus poemas en versión castellana en *Roy Campbell: poemas escogidos,* Ed. Universidad de Almería, Almería 2010.

[155] Ibíd., p. 317.

[156] Lewis, *El regreso del peregrino.*

[157] Kilby and Mead, *Brothers and Friends,* p. 209.

[158] Muchos otros críticos contemporáneos, además de Lewis, han sido incapaces de apreciar las sutilezas filosóficas y espirituales de *La tierra baldía* y *Los hombres huecos*, de T. S. Eliot. Chesterton, por ejemplo, desdeñó los versos tempranos del poeta, para reconocer, especialmente tras la publicación de *Asesinato en la catedral,* que él y

Eliot eran espíritus afines que compartían en esencia una fe común y un común deseo por comunicar su belleza mediante la literatura.

[159] W. H. Lewis, *C. S. Lewis, A Biography*, p. 265.

[160] Kilby y Mead, *Brothers and Friends*, p. 197.

[161] W. H. Lewis, *Letters of C. S. Lewis*, p. 167.

[162] W. H. Lewis, *C. S. Lewis, A Biography* (manuscrito inédito), p. 302.

[163] Humphrey Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[164] Walter Hooper, *C. S. Lewis: Collected Letters,* 1:908-909.

[165] G. K. Chesterton, *Culture and the Coming Peril* (Universidad de Londres, Londres 1927), pp. 16-17.

[166] W. H. Lewis, *Letters of C. S. Lewis,* pp. 166-167.

[167] Ibíd., p. 167.

[168] Prefacio de Walter Hooper a la obra de Lewis *De este y otros mundos: ensayos sobre literatura fantástica*, Alba Editorial, Barcelona 2004.

[169] Ibíd.

[170] Ibíd.

[171] Ibíd.

[172] C. S. Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[173] Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: una biografía*, Minotauro, Barcelona 2002.

[174] Christopher Beiting, *«Science and Temptation of C. S. Lewis's Space Trilogy»*, Saint Austin Review 2, n.º 6 (junio 2002).

[175] C. S. Lewis, *Trilogía cósmica,* Minotauro, Barcelona, 3 volúmenes, sin fechar.

[176] Ibíd.

[177] Ibíd.

[178] Ibíd.

[179] Ibíd.

[180] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 198.

[181] Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[182] Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 222.

[183] Dante, *Purgatorio, Canto XXVIII*, 11.34-42. Una de las traducciones más logradas en castellano es la de Ángel Crespo*, Divina Comedia*, Planeta, Barcelona 1990.

[184] Lewis, Perelandra en *Trilogía cósmica,* Minotauro, Barcelona 2006.

[185] Dorothy L. Sayers, comentario al Canto XXVIII del Purgatorio de Dante, *Divina Comedia*, Planeta, Barcelona 1990. Traducción de Ángel Crespo.

[186] Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide*, p. 222.

[187] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 212.

[188] Edith Sitwell, *Taken Care Of: An Autobiography* (Readers Union, Londres 1965), p. 154.

[189] Lewis, *Esa horrible fuerza: un cuento de hadas para mayores,* Encuentro, Madrid 1995.

[190] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 212.

[191] Lewis, *Esa horrible fuerza: un cuento de hadas para mayores,* Encuentro, Madrid 1995.

[192] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 210.

[193] Lewis, *Esa horrible fuerza: un cuento de hadas para mayores,* Encuentro, Madrid 1995.

[194] Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* pp. 23-24.

[195] Ibíd.

[196] C. S. Lewis, *El gran divorcio: un sueño,* Ediciones Rialp, Madrid 2012.

[197] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 282.

[198] Humphrey Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[199] Reginald Herbert, ed., *Jeremy Taylor: Whole Works* (Londres 1822), 5:45, citado en Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 279.

[200] Traducción, publicada por primera vez en Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* es obra de Jerome Bertram, del Oratorio de Oxford.

[201] Kilby y Mead, *Brothers and Friends,* pp. 102-103.

[202] Para ser más precisos, *The Great Divorce* se publicó por primera vez en quince entregas en The Guardian entre el 10 de noviembre de 1944 y el 14 de abril de 1945, y lo publicó como libro Geoffrey Bles en enero de 1946.

[203] C. S. Lewis, *El gran divorcio: un sueño,* Ediciones Rialp, Madrid 2012.

[204] *The Voyage of Saint Brendan,* traducción de John O'Meare (Dolmen Press, Dublin, 1978), p. 57. Existe versión en castellano: Fremiot Hernández González, *La navegación de San Brendán,* Akal, Madrid 2006.

[205] Estoy en deuda con el padre Bertram por su exposición sobre la materia, cuyo texto completo puede encontrarse en Hooper, C. S. Lewis: *A Companion and Guide,* pp. 280-281. Las fuentes empleadas se citan asimismo en dicha obra.

[206] Citado en W. A. Jurgens, ed., *The Faith of the Early Fathers* (Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, EE.UU., 1979), 3:152.

[207] Lewis, *El gran divorcio: un sueño.*

[208] Ibíd.

[209] Ibíd.

[210] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 164.

[211] Lewis, *El gran divorcio.*

[212] Ibíd.
[213] Ibíd.
[214] Esta idea es aún más evidente en la forma en la que, unas páginas más adelante, Lewis trata el estado del Fantasma lujurioso, cuyo destino de condenación es una representación simbólica de la Magdalena que no se arrepiente.
[215] Todo este pasaje es una anticipación imaginativa y poética de la profundidad mística de la *Teología del Cuerpo,* de Juan Pablo II.
[216] Lewis, *El gran divorcio.*
[217] Ibíd.
[218] C. S. Lewis, introducción a *La Encarnación del Verbo,* trad. Hermana Penélope (MacMillan, Nueva York 1946), citado en Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide* (Harper Collins, Londres 1996), p. 579.
[219] Ibíd., pp. 295-296.
[220] Richard Baxter, «What History is Credible, and What Not», Church-history of the Government of Bishops and Their Councils (1680), p. XV, citado en Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 247.
[221] C. S. Lewis, *Mero cristianismo* Ediciones Rialp, Madrid 2001. La expresión de Lewis es, desde luego, un eco del canon vicentino (434 d. C.), uno de los primeros exámenes de catolicidad: «lo que ha sido creído en todo lugar, en todo tiempo, por todos».
[222] G. K. Chesterton, *Ortodoxia,* Acantilado, Barcelona 2013.
[223] Lewis, *Mero cristianismo*.
[224] Ibíd.
[225] Peter Millward, S. J., *A Challenge to C. S. Lewis* (Associated University Presses, Londres 1995), pp. 61-63.
[226] Lewis, *Mero cristianismo.*
[227] C. S. Lewis, *«The Weight of Glory»,* publicado en Screwtape Proposes a Toast and Other Pieces, (Harper Collins, Londres 1977), pp. 109-110. Incluido en la versión en castellano, *Las cartas del Diablo a su sobrino,* Espasa, Madrid 1983.
[228] C. S. Lewis, *Mero cristianismo.*
[229] Ibíd.
[230] Ibíd.
[231] Ibíd.
[232] Ibíd.
[233] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, p. 133.
[234] Lewis, *Mero cristianismo*.
[235] G. K. Chesterton, *Ortodoxia.*
[236] Lewis, *Mero cristianismo.*

[237] Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 311.

[238] Ibíd.

[239] Walter Hooper, entrevista con el autor.

[240] Lewis, *Mero cristianismo.*

[241] Lewis, *El diablo propone un brindis,* Ediciones Rialp, Madrid 2002.

[242] Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 719.

[243] Ibíd., pp. 719-720.

[244] Benet O'Driscoll, en Blackfriars 21 (diciembre 1940): 718-720; citado en Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide*, p. 302.

[245] *Church Times,* 123 (29 de noviembre de 1940), citado en Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 302.

[246] Times Literary Supplement (21 de octubre de 1944), citado en Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 265.

[247] C. S. Lewis, *Christian Reflections* (Harper Collins, Londres 1981), p. 65.

[248] Walter Hooper*, They Stand Together,* p. 502.

[249] Clyde S. Kilby, *The Christian World of C. S. Lewis,* p. 157.

[250] Lewis, *Christian Reflections,* p. 43.

[251] William Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice,* p. 313.

[252] Lewis, *Mero cristianismo*.

[253] W. H. Lewis, *The Letters of C. S. Lewis,* p. 235.

[254] C. S. Lewis y San Juan Calabria, *The Latin Letters of C. S. Lewis* (St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, EE.UU., 1998), p. 31.

[255] Ibíd., p. 37.

[256] Ibíd., p. 31.

[257] Ibíd., p. 41.

[258] La presentación altamente romantizada del matrimonio de Lewis en las dos versiones cinematográficas de Shadowlandsk no deberían ocultar las verdaderas anomalías o irregularidades en el modo de proceder de Lewis al casarse con Gresham. Sabiendo que no se debe juzgar para no ser juzgado, no tengo interés ni deseo en discutir la rectitud o la ausencia de esta de los actos de Lewis. Sin embargo, existe un indicador real de la confusión en la Iglesia anglicana en el hecho de que un obispo se opusiese a oficiar la boda debido a que Gresham era una mujer divorciada, mientras que otro miembro del clero anglicano ignoró ese hecho y los unió en matrimonio sin tenerlo en cuenta. Es interesante destacar cómo, en el derecho canónico católico, el primer matrimonio de Joy Gresham posiblemente hubiese sido anulado, puesto que fue contraído por dos ateos que desconocían la naturaleza sacramental de su unión (dejando a un lado el hecho de que su primer marido ya estaba divorciado en el momento de su matrimonio). Es irónico, aunque sea en el plano de la hipótesis, pensar que Lewis, de

haber sido católico, podría haberse casado con Joy sin el embrollo causado por la forma en la que contrajo matrimonio como anglicano.

[259] Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 755.

[260] W. H. Lewis, *Letters,* p. 191.

[261] Ibíd., pp. 249-250.

[262] Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien: A Biography,* p. 155.

[263] C. S. Lewis, *Letters to an American Lady* (William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, EE.UU., 1967), p. 23.

[264] Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: her Life and Soul* (Scepter, Londres 1993), p. 406.

[265] Ibíd., pp. 406-407.

[266] Barbara Reynolds, entrevista con el autor, Cambridge, Inglaterra, 19 de septiembre de 1996, citada originalmente en Joseph Pearce, *Escritores conversos.*

[267] Ibíd.

[268] Reynolds, *Dorothy L. Sayers,* p. 407.

[269] Artículo que aparece en C. S. Lewis, *Dios en el banquillo,* Rialp, Madrid 2008.

[270] Ibíd.

[271] Humphrey Carpenter, *Cartas de J. R. R. Tolkien,* Planeta de Agostini, Barcelona 2002.

[272] Walter Hooper, «C. S. Lewis and C. S. Lewises», en Michael H. MacDonald y Andrew A. Tadie, eds., *G. K. Chesterton and C. S. Lewis: The Riddle of Joy* (Collins, Londres 1989), p. 45.

[273] C. S. Lewis, *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcolm,* Ed. Rialp, Madrid 2008.

[274] Ibíd.

[275] Ibíd.

[276] Ibíd.

[277] W. H. Lewis, *Letters of C. S. Lewis,* p. 307.

[278] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 430.

[279] The Tablet (7 de diciembre de 1963).

[280] George Mackay Brown, *Hawkfall and Other Stories* (Hogarth Press, Londres 1974), p. 191.

[281] George Mackay Brown, *For the Islands I Sing: an Autobiography* (John Murray, Londres 1997), p. 49.

[282] George Scott-Moncrieff, *The Mirror and the Cross: Scotland and the Catholic Faith* (Burns and Oates, Londres 1960), pp. 153-154.

[283] Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* pp. 39-40.

[284] Ibíd., p. 40.

[285] Kilby y Mead, *Brothers and Friends,* pp. 201-202.

[286] W. H. Lewis a Edward A. Allen, 12 de julio de 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.

[287] W. H. Lewis a Blanche Briggs, Domingo de Resurrección de 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.

[288] W. H. Lewis a Blanche Briggs, 23 de junio de 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.

[289] W. H. Lewis a Blanche Briggs, 28 de agosto de 1969, Wade Collection, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.

[290] Monja benedictina y escritora, consejera espiritual de los conversos Siegfried Sassoon y Alec Guiness.

[291] Carta inédita, de la que recibí una copia enviada por Stratford Caldecott el 22 de noviembre de 2006, coincidiendo por casualidad con el aniversario de la muerte de Lewis.

[292] C. S. Lewis a la Sra. Breckenridge, 16 de agosto de 1960, citado en W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography* (manuscrito inédito), p. 442.

[293] C. S. Lewis, «Fern-Seed and Elephants», reimp., en Christian Reflections, (HarperCollins, Londres 1981), p. 192. En la edición norteamericana este ensayo se publicó con el título «Modern Theology and Biblical Criticism» (William B. Eerdmans, 1967).

[294] C. S. Lewis, *Dios en el banquillo.*

[295] James T. como, ed., *C. S. Lewis at the Breakfast Table* (Collins, Londres 1980), p. 147.

[296] Citado en Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 425.

[297] Adrian Hastings, *A History of English Christianity* 1920-1990, (SCM Press, Londres 1990), p. 537.

[298] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 423.

[299] Ibíd., p. 422.

[300] Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Companion and Guide,* p. 607.

[301] Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome,* p. 53.

[302] Ibíd., pp. 53-54.

[303] Green y Hooper, *C. S. Lewis: A Biography,* p. 422.

[304] Christopher Derrick, entrevista con el autor, septiembre de 1996, ciado en Joseph Pearce, *Escritores conversos,* p. 274.

[305] Ann Widdicombe, Sunday Telegraph (18 de agosto de 2002).

[306] Lewis, *Dios en el banquillo.*

[307] Daily Telegraph (31 de julio de 2002).

[308] C. S. Lewis, *El regreso del peregrino.*

[309] C. S. Lewis, *El gran divorcio: un sueño.*

[310] Iain T. Benson, carta al autor, 22 de agosto de 1996, citado en Pearce*, Literary Converts,* p. 408.

[311] Crisis (Julio-agosto de 1994).

[312] «Tolkien and C. S. Lewis: An Interview with Walter Hooper», en Tolkien: A Celebration, ed. Joseph Pearce (Ignatius Press, San Francisco, 2001), pp. 196-197.

[313] C. S. Lewis, *Mero cristianismo.*

[314] William Shakespeare, «Soneto 73».

[315] Maurice Baring, *Collected Poems* (William Heinemann, 1925), p. 66.

[316] Walker Percy, introducción a Dan O'Neill, ed., *The New Catholics: Contemporary Converts Tell Their Stories* (Crossroad Publishing Company, Nueva York 1987).

[317] Sheilah Ward Ling, *Your Glory Reflected: 20 Outstanding Christians of the Twentieth Century* (Staten Island, Nueva York: Alba House Books, 1993).

[318] Leonard Cheshire, *Where is God in All This?* (Slough, Berkshire, Inglaterra: St. Paul Publications, 1991), p. 26.

[319] Lewis, *Cautivado por la alegría.*

[320] Walter Hooper, ed., *C. S. Lewis: Collected Letters Volume 1* (Londres, Harper Collins, 2000), p. 881.

[321] Dom Bede Griffiths, *The Golden String* (P. J. Kenedy & Sons, Nueva York1954); citado en Walter Hooper, ed., *C. S. Lewis: Collected Letters Volume 2* (Harper Collins, Londres 2004), p. 1044.

[322] Hooper, ed., *C. S. Lewis: Collected Letters Volume 1*, p. 858.

[323] Walter Hooper, ed., *C. S. Lewis: Collected Letters Volume 3* (Harper Collins, Londres 2007), pp. 1708–1709.

[324] Caitlin Matthews, *The Guardian* (31 de enero de 2000).

[325] Ian Ker, sacerdote, entrevista con Marcus Grodi para The Journey Home (Archivo sonoro de EWTN).

[326] Citado en John Beaumont, ed., *Roads to Rome* (St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, EE.UU., 2010), p. 353.

[327] Michael Coren, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[328] Ibíd.

[329] Al Kresta, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[330] Mark Brumley, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[331] Ibíd.

[332] Ibíd.

[333] Madeleine Stebbins, «The Boldness of a Stranger: Correspondence between C. S. Lewis and H. Lyman Stebbins», Lay Witness (Noviembre de 1998).

[334] Ibíd.

[335] Ibíd.

[336] Ibíd.

[337] Lorene Hanley Duquin, «A Century of Catholic Converts» Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana, EE.UU., 2003), p. 170.

[338] Ibíd.

[339] Ronda Chervin, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[340] Mark Oppenheimer, «Ross Douthat's Fantasy World», Mother Jones (Enero-febrero de 2010).

[341] Thomas Howard, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[342] Ian Hunter, «My Path to Rome», en *That Time of Year: The Best of Ian Hunter*, Ottawa, Canadá, Justin Press, 2010, pp. 16-31.

[343] Ibíd.

[344] Peter Kreeft, «Hauled Aboard the Ark», www.peterkreeft.com.

[345] Peter Kreeft, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[346] Ibíd.

[347] Lorraine Murray, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[348] Jef Murray, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[349] Citado en «Dr. Bernard Nathanson, R.I.P.» en www.catholicleague.org (22 de febrero de 2011).

[350] Citado en la reseña de la obra firmada por John McCloskey en L'Osservatore Romano (Edición en inglés) (20 de noviembre de 1996).

[351] Kevin O'Brien, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[352] Carl Olson, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[353] Ibíd.

[354] «An Interview with Dr. Richard Purtill», Ignatius Insight (Junio de 2005, www.ignatiusinsight.com).

[355] Richard L. Purtill, «Chesterton, the Wards, the Sheeds, and the Catholic Revival» en Michael H. Macdonald y Andrew A. Tadie, eds., G. K. Chesterton and C. S. Lewis: The Riddle of Joy (Collins Religious Publications, Londres 1989), p. 22. Este excelente artículo también fue publicado como apéndice en Richard Purtill, Reason to Believe (San Francisco, Ignatius Press, 2009).

[356] Gene Wolfe, entrevista con James B. Jordan en 1992, publicada en Peter Wright, ed., Shadows of the New Sun: Wolfe on Writing/Writers on Wolfe (Liverpool University Press, Liverpool, Inglaterra, 2007), p. 102.

[357] Thomas Storck, correspondencia con el autor (Junio de 2013).

[358] Carta inédita (vd. supra), 22 de noviembre de 2006.

Índice

Índice